LES 100 MOTS de la PHILOSOPHIE

sous la direction de
Frédéric Worms

Que sais-je?

puf

QUE SAIS-JE ?

Les 100 mots de la philosophie

Sous la direction de

FREDERIC WORMS

Avant-propos

Le lien entre la philosophie et les « mots » est à la fois le plus simple et le plus tendu qui soit.

Qu'est-ce qu'un mot, en effet ? Ce n'est pas l'unité simple du langage en général. D'ailleurs, la linguistique ne reconnaît plus « les mots » comme des entités ultimes. Ce sont plutôt les unités de la pratique concrète de la langue, par lesquelles celle-ci prétend exprimer en outre les pratiques et les expériences concrètes des hommes.

Dès lors, tous les mots de la langue sont

philosophiques, et d'abord, en effet, les plus simples d'entre eux qui renvoient aux expériences les plus communes. La vie et la mort, l'amour et la haine, la justice et l'être, sans oublier les verbes, les adjectifs, les articles, les particules (« de », « à », « entre », etc.) et les autres. On y trouvera, en tout cas, les *notions communes* sans lesquelles les hommes ne peuvent s'entendre, ne peuvent rien entendre ni dire.

Mais le découpage du réel que proposent ces notions communes est-il toujours fondé ? Toute la philosophie, toute philosophie, pose la question, passe par cette question. Chaque philosophie singulière comporte même,

à cet égard, une contestation et une création, explicitant et renouvelant ce découpage, et voyant ainsi dans les mots, à proprement parler, des concepts que l'on peut redéfinir et transformer, parfois inventer. Les mots de la philosophie seront donc aussi des *créations conceptuelles,* datées et même parfois signées, devenues familières et souvent restées étranges, tels le « cogito » de Descartes ou le « conatus » de Spinoza.

La philosophie est aussi une pratique précise, parmi les pratiques des hommes qui ont « leur » langage et leurs « mots », leurs outils, leurs problèmes, leur histoire. C'est ce que, autour de 1900,

Lalande et ses collègues de la Société française de philosophie appelèrent le « Vocabulaire technique et critique » d'une philosophie dont ils voulaient assurer (par une entreprise collective) l'objectivité et la précision. Appelons-les ici des *termes techniques*. Ni moins ni plus essentiels que les notions simples et les concepts singuliers, ils formeront donc une troisième variété parmi les mots « de la philosophie ».

Un troisième infini, devrait-on dire plutôt, rendant plus difficile encore le choix ici proposé des « 100 mots » de « la » philosophie !

Tel est le principe retenu, en tout cas,

qui aboutit ici à la répartition de ces 100 mots entre ces trois groupes : notions communes, termes techniques, créations conceptuelles, composés de 33 entrées chacun ; le centième et dernier « mot » n’étant autre que « philosophie », pour ainsi dire, en personne.

Pour répondre à la contrainte du choix, et rendre compte du moins des principes, telle fut donc la ressource paradoxale : multiplier en apparence cette contrainte, mais faire apparaître aussi des chemins. C’est ce qui fut fait aussi d’une autre façon, en répartissant la tâche entre les 11 auteurs qui ont accepté de contribuer à ce volume. On verra comment chacun y contribue par le

choix de neuf mots (trois dans chaque catégorie). Chacun dessine ainsi un triple choix qui reflète certes sa « spécialité » (lesquelles représentent, toutes ensemble, la diversité de la philosophie et de son histoire), et qui exprime sa singularité (ils dessinent chacun, par ces neuf mots, un parcours individuel et contemporain en philosophie et, ensemble, une image de celle-ci, aujourd'hui), tout en se reliant à celle des autres.

Ce livre est donc aussi l'intégrale (au sens mathématique) de ces choix et même si cela ne pouvait remédier à la nécessité de choisir, aux manques que cela continue d'impliquer, du moins

approche-t-il par là, avec l'aide de la forme et du style, de l'unité de la courbe.

Ces 100 mots ne sont certes pas les seuls mots de la philosophie. Qui plus est la philosophie n'est pas faite seulement de mots. Encore faut-il en faire usage, en examiner les définitions, comme celles que l'on trouvera ici, les mettre à l'œuvre dans la lecture et dans l'écriture, dans la parole et la discussion.

Mais enfin ces mots ne sont pas non plus seulement des mots, comme on dirait : du vent. On y verra passer les pratiques communes des hommes, ainsi que les

questions précises et les créations singulières par lesquelles ils les affrontent. Et donc, en effet, la philosophie.

Liste des auteurs et de leurs mots

Stéphane Chauvier est professeur à l'université de Paris-Sorbonne. Il a rédigé ici : *contrat social, description définie, être, forme de vie, indétermination de la traduction, justice, moi, référence* et *vérité*.

Marc Crépon est directeur de recherches au CNRS et directeur du département philosophie de l'ENS. Il a rédigé ici : *aliénation, amitié, cosmopolitique, critique, différance, histoire, peuple, violence* et *volonté de puissance.*

Michel Crubellier est professeur à l'université de Lille-III. Il a rédigé ici : *acte (et puissance), ce qui dépend de nous,* clinamen, *définition, idée, matière, nombre, pensée* et *substance.*

Vincent Delecroix est maître de conférence à l'EPHE. Il a rédigé ici : *autrui,* (den) enkelte, *existence, foi, herméneutique, loi, pragmatisme, raison publique* et *tolérance.*

Souleymane Bachir Diagne est professeur à l'université Columbia de New York. Il a rédigé ici : *empirisme, falsification, force, logique, néant, obstacle épistémologique, relativisme, religion* et *rhizome.*

Élie During est maître de conférences à l'université Paris Ouest-Nanterre-La Défense. Il a rédigé ici : *esthétique, image-temps, monde,* nexus, *objet, relativité, science, structure* et *sublime.*

Michaël Fœssel est maître de conférences à l'université de Bourgogne. Il a rédigé ici : *amour de soi, démocratie, idéalisme, phénoménologie, pouvoir, progrès, raison, transcendantal* et *vertu.*

Éléonore Le Jallé est maître de conférences à l'université de Lille-III. Elle a rédigé ici : *causalité, droit naturel, habitude, imagination, propriété, scepticisme, souveraineté,*

sympathie et *travail*.

Denis Moreau est professeur à l'université de Nantes. Il a rédigé ici : cogito, conatus, *dieu, joie, liberté, monade, mort, personne* et *salut*.

Jean-Michel Salanskis est professeur à l'université de Paris Ouest-Nanterre-La Défense. Il a rédigé ici : *action, autrement qu'être, égalité, espace, être-au-monde, formalisme, interprétation, noème* et *sens*.

Frédéric Worms est directeur du Centre international d'étude de la philosophie française contemporaine et professeur à l'université de Lille-III. Il dirige cet ouvrage et a rédigé ici : *amour (et*

haine), biopolitique, corps, durée, éthique (et morale), inconscient, métaphysique, normal et *vie.*

Chapitre I

Notions communes

1 – Action

L’action est comprise de manière traditionnelle comme le comportement choisi dans une délibération interne, dans la connaissance de nos fins et motivations, et de l’état du monde. Après notre décision, nous mettons en œuvre le scénario d’action conçu en nous.

Mais l'action est vue aussi comme la manifestation même de notre vie, comme ce dans quoi nous sommes constamment engagés, à toute échelle temporelle, et le plus souvent sans que nos actes soient les fruits d'une sélection délibérative. Elle apparaît alors comme notre respiration pratique irrépressible, plutôt. Le concept marxiste de *praxis* et le concept heideggérien d'être- au-monde (⇒ 80) disent plus ou moins cela (entre autres choses). Comment ne pas conclure, dans cette perspective, que notre identité psychologique et historique est le produit de notre action ?

D'un autre côté, l'action semble

également le lieu où nous sommes convoqués et responsables devant des exigences se situant au-delà de nous et de notre agir. Si la morale (⇒ 43) peut m'atteindre et me concerner, c'est dans le lieu de mon action. S'il est possible de donner forme et vie à une bonne politique, c'est par et dans l'action. Si nous pouvons collectivement développer notre connaissance, à la recherche de la vérité (⇒ 31), c'est par le biais de modalités particulières de l'action : en obéissant dans notre comportement à ce qu'on appelle la méthode scientifique.

L'action semble donc se situer au point d'intersection de la réalité et de l'idéalité. Une description lucide de la

réalité humaine risque de la voir intégralement tissée d'action, au point de ne plus voir dans la dynamique concrète de notre monde que l'action. Et, en même temps, le rapport que nous avons avec des exigences, morales, politiques, esthétiques, théoriques, parasite nos actions et les tourne vers un au-delà à chaque fois : l'action témoigne par excellence de ce qui en nous dépasse le monde, dépasse tout monde.

2 – Amitié

Comprise initialement comme attirance du semblable vers le semblable, l'amitié a toujours constitué pour la philosophie

un modèle d'intelligibilité privilégié pour comprendre ce qui pouvait lier les éléments dans le cosmos ou les citoyens dans la cité. Aristote qui lui accorde une importance considérable soulignait ainsi que la justice (⇒ 14) ne suffisait pas à son épanouissement, il y fallait en plus cette communauté élective, fondée sur le partage des mêmes vertus (⇒ 66) et des mêmes principes. Mais tout aussi bien, dirait-on aujourd'hui, des mêmes valeurs, des mêmes convictions ou des mêmes engagements. L'amitié, toutefois, ne se reconnaît pas seulement à ces fondements objectifs. Comme l'illustre, de façon exemplaire, celle qui lia Montaigne et La Boétie (« parce que c'était lui, parce que c'était moi »), elle

repose aussi bien sur un libre choix qui, résistant à l'analyse et à l'explication, se traduit d'abord dans le miracle de ses effets : un accomplissement de soi réciproque qui, pour chacun des amis, ne se laisse pas comprendre, indépendamment de ce qu'il doit à l'autre. L'amitié qui admet les différences s'identifie alors au sentiment moral d'un attachement sans allégeance. Elle a la force d'un lien affectif qui, pour être vital, réalise la liberté sans jamais l'aliéner. Partage du temps et de l'histoire, souci commun du monde (car les amis sont, par définition, des contemporains), elle contribue pour chacun à l'invention de sa propre singularité. Elle en construit la mémoire

commune. C'est pourquoi elle a ses exigences, ses codes et ses devoirs. Et aussi ses errances. Elle peut s'égarer dans des sentiments, avec lesquels elle n'a que faire. Elle peut se tromper, se fourvoyer dans des pactes qui la fragilisent ou la pervertissent : elle porte enfin, comme l'ombre de ses promesses, la possibilité menaçante de ses déceptions et de sa trahison. Mais quelles que soient les épreuves auxquelles elle s'expose, la relation qui la définit appartient à la genèse et à l'histoire de toute subjectivité.

3 – Amour (et haine)

On appelle amour, de la façon la plus générale, le mouvement qui dirige un être vers un autre, comme vers le bien qui est la condition même de son existence, de sa continuation, mais aussi de son accroissement (par cette relation même). Ainsi l'amour a-t-il une portée non seulement affective ou psychologique, mais morale (⇒ 43) et même métaphysique (⇒ 52). Mais de quoi y a-t-il amour ou quel est l'objet (⇒ 56) qui peut « remplir » une telle définition ? Est-ce, pour chaque être son être propre, lui-même ? Est-ce plutôt pour chaque être un bien, et pour tout être le Bien (comme le veut Platon, orientant Éros du désir d'un beau corps vers le désir du beau et du bien en soi) ?

Est-ce pour chaque être (et en particulier pour l'être humain) un autre être, un autre être humain, autrui (⇒ 35) (par une volonté de s'unir à lui comme dit Descartes ou de vouloir son bien comme le nôtre, comme dit Leibniz) ; tous les autres êtres ou tous les autres hommes ; le principe de toutes choses, Dieu (⇒ 7) ? Faut-il opposer amour de soi, Éros, charité ? La philosophie, elle-même définie par un amour (de la sagesse), en dispute. Mais la définition de l'amour entraîne aussi celle de son contraire, la haine. La haine sera, en effet, le mouvement qui détourne un être d'un autre, comme de ce qui s'oppose à son être propre, voire qui menace de le détruire, au point qu'on veuille le

détruire en retour. Ainsi, quel qu'en soit l'objet, l'amour s'oppose d'abord à la haine, la possibilité contraire de l'amour et de la haine extrêmes étant celle de toute relation. Mais l'amour l'emporte aussi sur la haine, même s'il ne la fait pas disparaître, pour la simple raison qu'il est la condition de l'existence du sujet, de celui qui aime, mais aussi qui hait. Et cela, d'abord, comme sujet qui est (ou qui a été) aimé. Ainsi l'opposition psychologique et morale de l'amour et de la haine prend-elle une gravité, mais aussi une réponse supplémentaire, inattendue et fondamentale, dans sa dimension métaphysique.

4 – Corps

Tout être matériel indépendant ou considéré comme tel est appelé un corps. Mais la question est aussitôt de savoir ce qui assure cette indépendance. Lorsque Descartes fait fondre son « morceau de cire » au feu, il cherche à prouver la relativité des qualités sensibles du corps physique, dont la réalité tiendrait alors à la seule matière universelle, sous-jacente et insensible pour nous. Pourtant, une partie de la philosophie considère du moins le corps vivant, l'organisme, comme un tout indépendant, par sa séparation vitale d'avec le monde et son autonomie de

fonctionnement. N'est-on pas en droit de parler des vivants comme de corps ? Mais cette autonomie est encore relative, comme le montrent la reproduction et la mort (⇒ 19). Faut-il alors passer par un principe substantiel qui habite ou qui anime tel ou tel corps, par une âme (psychologique ou métaphysique, ? 52) ? C'est une question traditionnelle, mais qui pose la question non moins controversée de « l'union » de l'âme et du corps, avec « son » corps. Merleau-Ponty résout le problème tout autrement, en partant du corps perçu, vécu, qui ne présuppose pas une âme, mais est toujours un point de vue irréductible sur et dans le monde, le sujet incarné comme condition de tout

le reste. Mais lui aussi doit aller plus loin encore. Car le corps « propre », « mon » corps se relie selon lui au monde, plus exactement à une « chair » du monde, qui n’est pas une matière sous-jacente, mais justement ce qui relie le corps à lui-même, et à tous les autres. C’est donc finalement la relation « intercorporelle », la relation entre les corps qu’ils soient physiques, vivants, agissants (⇒ 1), parlants, qui serait première et avec elle, par-delà l’image fausse d’un corps réellement isolé ou d’une matière réellement (ou fictivement) cachée derrière eux, tout ce qui unit et sépare ces corps entre eux.

5 – Définition

Comme les principaux points d'appui de la recherche philosophique sont les expériences communes et le langage ordinaire, la définition est un geste caractéristique de la philosophie. Sa première fonction est d'assurer ou de confirmer l'accord des esprits en éliminant l'implicite, en même temps que de tirer au clair – en les rectifiant si nécessaire – les intentions condensées dans la langue. Les « sens d'un mot » sont des emplois, des façons de viser un objet (au sens large : ce peut être une qualité, une idée, une relation, ? 56) et de s'adresser à lui par l'intermédiaire

du mot, ainsi lorsque je désigne la planète Vénus [1] comme « l’étoile du soir » ou que je nomme « flamme » la passion amoureuse. Les langues naturelles semblent produire spontanément des sens figurés ; le sens propre est un artifice requis par certains jeux de langage, par exemple dans le droit, dans les sciences – et dans la philosophie. Lorsque la définition entend seulement fixer l’usage du mot, elle obéit à quelques règles simples, sa valeur réside dans sa conformité à un usage ordinaire, et cela même n’est pas obligatoire, elle pourrait se réduire à une pure convention. Mais le philosophe entend parfois utiliser la définition (tout en lui conservant la même forme

extérieure) pour définir non pas le mot, mais la chose elle-même. C'est la définition « réelle », qui est censée résumer ou renfermer, sous une forme stylisée, une certaine connaissance, voire toute la connaissance, du défini : la définition donne alors la raison (⇒ 58) de la chose et de ses propriétés, sa structure traduit quelque chose de la structure de l'objet (⇒ 56) ; à la limite, on peut dire qu'elle en révèle l'essence. On a pu proposer pour la définition réelle des règles procédurales plus fortes, par exemple la définition « par genre et différence » des scolastiques, qui représente une idée comme composée d'autres idées [2] ; mais ce n'est pas la seule formule possible. La

description elle-même, bien qu'elle vise un type et non une essence, peut être conçue comme une forme alternative de la définition réelle.

6 – Démocratie

Le signe de la démocratie est devenu celui de l'évidence. Du moins dans les sociétés occidentales, l'idée que le pouvoir revient en dernière instance au peuple (⇒ 22) s'est imposée, en particulier faute d'un autre fondement crédible de la légitimité politique. Mais cette justification en quelque sorte négative ne saurait tenir lieu de théorie de la démocratie. De fait, parallèlement

à son triomphe dans le domaine de l'opinion, le concept est l'objet (⇒ 56) d'un soupçon de plus en plus généralisé dans la sphère savante : la démocratie est-elle autre chose que nominale ? Peut-on la réduire à l'institution de l'élection ? Dans quelle mesure les processus contemporains de « dé-démocratisation » repérables dans l'évolution des politiques sécuritaires et l'adoption gouvernementale des normes du marché ne sont-ils pas contradictoires avec l'idéal démocratique ? Pour aborder ces problèmes, il convient de reconnaître que la démocratie ne désigne pas seulement le pouvoir souverain du peuple, mais la possibilité pour les

citoyens de contester par voie juridique ou associative les décisions gouvernementales. Au-delà de l'opposition binaire entre « démocratie participative » et « démocratie représentative », il convient d'insister sur les ressources de contestation qui doivent être préservées dans une société ouverte. Plus profondément, on a décrit la spécificité de la démocratie moderne qui, loin de se réduire à un type de régime, se présente comme une forme de société accordée au « lieu vide du pouvoir » (Claude Lefort). Aucun principe absolu de justification ne peut être convoqué dans la démocratie puisque cette dernière dissocie la loi, le savoir et le pouvoir. Dans ce cadre est

« démocratique » une société où se rejoue en permanence la légitimité du débat sur le légitime et l'illégitime. Il n'y a pas de démocratie « achevée », ce qui explique l'essentielle fragilité de cette mise en forme de la société, tout comme la récurrence des tentations pour s'en défaire.

7 – Dieu

Dans le cadre des philosophies monothéistes, « Dieu » a souvent été défini comme une « substance infinie » (⇒ 64) ou un « être infiniment parfait ». La détermination de la nature de ces perfections, ou « attributs », de Dieu,

varie suivant les penseurs. Les plus souvent mentionnés sont des attributs « métaphysiques », comme l'unicité, l'éternité, la nécessité, l'omniscience, la toute-puissance, et des attributs « moraux », comme la sagesse, la bonté, la justice. Les philosophies d'inspiration chrétienne conçoivent de plus Dieu comme un être personnel et aimant, qui crée le monde, y intervient parfois et organise la vie des hommes par sa providence. On appelle *théodicée* l'examen de la question de la compatibilité de l'existence de Dieu et de celle du mal.

La partie de la philosophie abordant la question de « Dieu » est nommée

théologie (c'est-à-dire « discours sur Dieu ») naturelle, ou rationnelle. Elle se différencie d'autres types de discours (foi, révélation, expérience mystique, etc.) par sa prétention à traiter de Dieu de façon argumentée et rationnelle : même si elles ne s'excluent pas forcément, on doit donc ne pas confondre d'une part la figure de Dieu « sensible au cœur » (Pascal) rencontrée par la foi (⇒ 11) dans le cadre de l'expérience religieuse et d'autre part le « Dieu des philosophes et des savants », un concept qui occupe des places et des fonctions variables dans différentes philosophies.

On appelle *théisme* une pensée qui tient

un tel discours positif sur Dieu, *athéisme* une pensée qui établit son inexistence, *agnosticisme* une pensée qui estime ne pas pouvoir se prononcer sur le sujet. Réfléchir philosophiquement à « Dieu » suppose dans tous les cas qu'on prenne ses distances avec les représentations particulières véhiculées par les cultures ou religions dominantes et qu'on admette que *toutes* les questions sont susceptibles d'être posées à son sujet : existe-t-il ? Y a-t-il un ou plusieurs dieu(x) ? La puissance de Dieu est-elle limitée ? Dieu s'identifie-t-il à la nature (Spinoza) ? « Dieu » est-il un nom propre ou un nom commun ?, etc.

Le fait qu'on fasse de moins en moins appel à « Dieu » comme opérateur philosophique et principe d'explication du monde est un des aspects du processus que Nietzsche a désigné comme la « mort de Dieu ».

8 – Égalité

D'une part le mot *égalité* est un mot abstrait, le nom d'une entité morale ou conceptuelle, d'autre part il indique une relation. On parle de l'égalité de *a* avec *b*. Par ailleurs, le mot désigne une aspiration fondamentale des mouvements de contestation sociale au cours de l'histoire. L'égalité serait-elle écartelée

entre les mathématiques et la politique ?

Le problème de l'égalité comme notion théorique est que la condition de validité de l'égalité de *a* et de *b* ne peut être que leur identité : *a* et *b* devraient être le même. Mais dans l'emploi, il n'en va jamais ainsi, l'égalité intervient entre des différents. Si $x(x + 1)$ et $x2 + x$ sont égaux, cela n'efface pas leur distinction littérale. Les triangles dits égaux de la géométrie élémentaire n'ont pas la même situation dans l'espace ambiant. Frege donne une réponse philosophique à cette difficulté, en concevant l'égalité comme un rapport entre des noms qui se réfèrent au même individu, mais le présentent suivant des sens différents : le

précepteur d'Alexandre et le disciple de Platon sont égaux, correspondent à deux présentations d'Aristote. On peut se demander, pourtant, si la distinction du nom et de la chose est tenable en mathématiques : l'égalité n'y dépasse-t-elle pas plutôt à chaque fois une différence entre noms-choses, en déclarant que celle-ci ne compte pas pour la démarche en cours ?

Le paradoxe de l'égalité politique est finalement peu différent : on revendique l'égalité parce que l'écart hiérarchique est insupportable, il est l'égoïsme du supérieur et la relégation acceptée de l'inférieur. Mais on ne veut pas éliminer la différence entre les humains pour

autant. En sorte que l'on ne vise sans doute pas « vraiment » leur égalité factuelle. Le principe d'égalité hante toutes les différenciations suivant une échelle, en tant qu'elles déterminent des destins, fermant les portes des possibles pour les perdants. Il demande de rouvrir le jeu, de faire surgir de nouveaux succès et de nouvelles voies.

9 – Être

Toutes les langues ne comportent pas un verbe « être ». Mais, dans toutes les langues, un concept d'être peut être élaboré ou saisi, dès lors que les locuteurs de ces langues ne peuvent pas

ne pas être sensibles à certains contrastes, qui paraissent indépendants de l'équipement linguistique dont ils disposent : 1/ le contraste qui surgit lorsque quelque chose ou quelqu'un disparaît définitivement du monde, le contraste entre ce qui a disparu définitivement du monde et tout ce qui s'y trouve encore ; 2/ le contraste qui surgit lorsque quelque chose que nous avons seulement imaginé se trouve en chair et en os devant nous, le contraste entre ce qui est seulement imaginé, représenté, décrit, figuré et ce qui est là, hors de notre esprit ; 3/ enfin le contraste, plus ténu, entre la façon dont un chien et un orage, pour ne pas parler d'un chien et d'un ange, sont présents

dans le monde. Chacun de ces contrastes fait surgir un concept d'être ou un sens de l'être : 1/ l'être comme antithèse du néant ou existence (⇒ 10, 20) ; 2/ l'être comme antithèse de la fiction ou réalité ; 3/ l'être comme mode spécifique de présence ou étance (« essence »). La pluralité de ces modes d'accès à l'être est la source des équivoques qui s'attachent à la définition de ce qu'Aristote a décrit comme « la science de l'être en tant qu'être » et qu'on a pris l'habitude de nommer « métaphysique » (⇒ 52). Celle-ci peut s'entendre comme la discipline qui répertorie, classifie et hiérarchise les modes d'être : s'il y a des orages et des chiens dans le monde, un orage et un chien n'ont pas le même

mode d'être, l'un est un événement, l'autre une substance (⇒ 64) ou un perdurant. La métaphysique peut aussi s'entendre comme la discipline qui s'emploie à distinguer ce qui existe vraiment et ce qui n'est qu'une fiction ou une construction du langage ou de l'esprit et qui propose pour cela des critères de réalité : y a-t-il vraiment des nombres, des dieux, des âmes, des universaux ? Des chiens, des orages (ou seulement des particules et des ondes, diversement agrégées) ? Enfin, elle peut s'entendre comme l'orientation de pensée qui interroge le fait même d'être, au-delà ou en deçà des étants, le fait qu'il y ait, non pas ceci et cela, mais de l'être. Et pas seulement : rien.

10 – Existence

L'existence peut-elle être une notion philosophique ou n'est-elle pas au contraire ce qui inquiète, voire défait la pensée et le discours philosophiques ? C'est en effet la reconnaissance de l'irréductibilité de l'existence à la pensée connaissante et logique, au concept, qui met en question de manière fondamentale la métaphysique (⇒ 52) comme pensée de l'être et l'idéalisme comme assimilation totale de l'être à la pensée. Dans tous les sens du terme, l'existence aura *dérouté* la philosophie qui avait cru parvenir avec Hegel à l'élaboration d'un savoir total et

totalisant. C'est que, si l'on en croit Kierkegaard, le philosophe n'avait oublié en chemin qu'une toute petite chose : lui-même. C'est-à-dire lui-même comme individu existant, passionnément intéressé à son existence, dont la singularité concrète est irréductible à toute idée ou essence abstraite et qui ne se confond pas avec le sujet de la connaissance.

L'existence est ainsi doublement définie comme la facticité qui a toujours précédé la pensée et comme l'individu que je suis et ai à être. On pourrait croire alors que la prise en compte de l'existence *contre* la rationalité philosophique totalisante ouvre la voie

dans la philosophie à l'irrationnel. Mais la critique du savoir n'est pas le renoncement à la pensée, et même il n'y a existence que dans le rapport problématique et passionné de la pensée à l'être.

Ce rapport donne à l'existence son double sens : elle est à la fois donnée brute et première, et mouvement inachevé vers soi-même, liberté, projet et histoire (⇒ 15, 46).

Il reste que cette « entrée » de l'existence dans le discours philosophique l'a liée à la notion de subjectivité. Heidegger a cherché, par le terme de *Dasein,* à découvrir le socle

non subjectif de l'existence comme être-au-monde (⇒ 80) et être-pour-la-mort. Mais l'avertissement de Kierkegaard n'a pas seulement rendu l'existence inoubliable au philosophe : la philosophie est ancrée dans l'intérêt du sujet pour son existence, et l'existence est la *première* notion philosophique.

11 – Foi

C'est comme espèce de croyance que la foi religieuse devient une notion et un problème pour la philosophie moderne. Rapport à des représentations accréditées par le sujet dans une certitude inébranlable mais manquant de

confirmation objective, la foi trouverait sa place dans un spectre allant de la simple opinion, versatile et toute subjective, au savoir rationnel objectivement fondé. Comme telle, elle est justiciable d'une enquête (anthropologique) sur ses causes, mais aussi d'un examen (épistémologique) de ses raisons.

Traditionnellement conçue à partir de la question des rapports entre Raison (⇒ 58) et Révélation, elle est devenue une question *interne* pour une philosophie prétendant à un savoir de l'absolu : cette question est celle de l'intégration de la foi au système de la raison. La déclaration de Kant – « je dus abolir le

savoir pour faire une place à la croyance » –, marquant la critique de l'usage spéculatif de la raison pure, réservait la notion de « foi morale rationnelle » au domaine de la raison pratique. Bientôt contestée par les tenants d'un « saut de la foi » en deçà ou au-delà de la raison, cette partition s'est vue aussi transgressée par l'idéalisme spéculatif de Hegel qui fait de la foi un moment (subjectif) dans la constitution du savoir absolu de l'Absolu.

Mais la manière dont la philosophie envisage traditionnellement la foi et discute de sa rationalité éventuelle ne souffre-t-elle pas d'un biais théorique ? « Croire en » n'est pas la même chose

que « croire à » (quelque chose), et l'élément de confiance *(fides)* n'en est pas une caractéristique secondaire. On a pu alors dénoncer la réduction philosophique (en cela d'ailleurs influencée par la théologie) de la foi à une espèce de la croyance ordinaire et à une attitude propositionnelle. On a insisté sur sa dimension pratique, non pas seulement dans une acception kantienne, mais existentielle, soulignant son caractère d'engagement.

12 – Force

Léopold Sédar Senghor affirme qu'un trait caractéristique de différentes

cultures d'Afrique subsaharienne est une pensée du « rythme » qu'il définit comme étant « l'architecture de l'être, le dynamisme interne qui lui donne forme » ; il est alors, conclut-il, « l'expression pure de la force vitale ». Pour Senghor donc, la métaphysique (⇒ 52) que manifestent bien des religions africaines repose sur une ontologie de forces individuées en rythmes. Cette ontologie se constitue sur les thèses suivantes : 1/ être c'est être une force ; 2/ différents types d'êtres se caractérisent par différents types et intensités de forces ; 3/ chaque force peut être augmentée ou affaiblie : Senghor dit qu'elle peut être renforcée ou dé-forcée ; 4/ les forces peuvent agir

les unes sur les autres en vertu de leurs natures internes ; 5/ l'univers est une échelle de forces depuis la Force des forces qui est Dieu jusqu'au minéral (il n'existe donc rien d'inerte dans le monde) en passant par les « grands ancêtres », les humains vivant actuellement, les animaux et les plantes. On retiendra qu'il ne s'agit pas ici d'*avoir* (de) la force mais d'*être* force. Autrement dit, il n'est pas question ici de la substance (⇒ 64) au sens de ce qui reste identique à soi et perdure, immobile pour ainsi dire, sous les accidents et les changements. La substance elle-même n'est plus ce qui *sub-siste* mais l'agir même, la force agissante (⇒ 1). Plutôt donc qu'à une

métaphysique statique où une substance/sujet reposant en soi reçoit des prédicats/attributs, on a affaire à une ontologie dynamique. On notera que la traduction de cette ontologie en éthique (⇒ 43) se fait sur la base du principe qu'est « bon » ce qui augmente la force, la puissance d'agir, « mal » ce qui l'affaiblit. Senghor se garde de faire de cette ontologie de la force vitale le propre de l'Afrique, sa différence radicale. Au contraire, il ne manque jamais de rappeler que la Grèce antique, préclassique savait aussi célébrer le dionysiaque. D'où l'usage de ces catégories de l'apollinien et du dionysiaque employées par Nietzsche. La métaphysique de la force trouve écho

dans le système de Leibniz où, le repos ayant été dépouillé du privilège ontologique qui était le sien, toute substance est force : s'il est vrai que quelque chose doit rester invariable dans l'univers, c'est précisément la sommation σmivi2 des produits de la masse et du carré de la vitesse des points matériels mn : la quantité de mouvement ou la « force vive ».

13 – Habitude

Une habitude désigne un comportement ou une manière de penser que nous adoptons avec facilité à la suite de la répétition subie ou volontaire de ce

même acte. On parle dans le premier cas d'habitudes passives et dans le second d'habitudes actives, lesquelles peuvent être d'ailleurs aussi bien les unes que les autres « bonnes » que « mauvaises ». Mais l'habitude ne désigne pas seulement un résultat ; elle désigne également le processus qui y conduit. L'habitude se définit alors, en ce second sens, comme la tendance à renouveler un acte avec facilité sous l'effet d'une répétition. L'habitude peut alors être promue en principe, voire, comme l'écrivait Hume en « grand guide de la vie humaine ». Et ce principe se trouve lui-même au fondement des multiples comportements habituels que l'habitude désigne au premier sens du mot. Mais un

problème se pose en ce point : alors que certaines de nos habitudes semblent être de notre fait, il semble que le principe qui les guide s'avère, lui, opérer tacitement et indépendamment de notre consentement. Mieux, l'habitude semble agir d'autant plus efficacement qu'elle se cache : plus un comportement est habituel, plus son fondement (l'habitude) nous échappe. Autrement dit, plus il nous semble naturel ; au point que l'habitude, comme l'écrivait Pascal, est une « seconde nature ». Les philosophes peuvent alors choisir de *révéler* ce fondement, comme Hume, qui a voulu montrer que l'habitude se trouve au fondement de nos raisonnements de causalité (⇒ 36). Mais si l'habitude

guide ainsi à notre insu nos raisonnements et nos actions (⇒ 1), la question se pose à nouveau de savoir ce qui dépend de nous dans l’habitude, et ce que signifie par exemple « prendre l’[ou une] habitude ». C’est alors plutôt vers la répétition, dont l’habitude est finalement le résultat, qu’il faut se tourner. Il y a des répétitions volontaires (ou artificielles) : l’éducation (sans s’y réduire) en use, tout comme l’individu peut jouer sur l’habitude, et pas seulement sur la raison (⇒ 58), pour guider son comportement moral, cultiver la vertu (⇒ 66), ou réformer son caractère.

14 – Justice

La justice est d’abord une disposition subjective : c’est la disposition permanente à rendre à chacun ce qui lui est dû. Mais c’est aussi la qualité objective d’un ordre social dont tous les membres possèdent ou reçoivent ce qui leur est dû. La justice, au sens subjectif comme objectif, n’aurait donc pas de sens, comme l’a noté Hume, pour des êtres qui seraient indifférents à posséder quoi que ce soit ou pour des êtres qui posséderaient naturellement tout ce qu’ils désirent. La justice suppose un égoïsme limité et une certaine rareté des biens.

Mais la justice n'est-elle pas une vertu (⇒ 66) ? Or comment la vertu peut-elle voisiner avec l'égoïsme, même limité ? La réponse est que la justice n'est pas une vertu sacrificielle. Elle implique de rendre à chacun le sien, mais y compris à soi-même : prendre moins que ce qui nous revient, ce n'est pas être juste, c'est être bon ou généreux. Il est sans doute meilleur d'être bon que d'être seulement juste, mais la vie sociale n'exige pas la bonté, seulement la justice, car sans la justice, la société est rongée par l'envie, la rancœur, la haine, la morgue, la violence. Que faut-il dès lors pour que la justice règne, pour que la société connaisse la « paix de l'ordre » (Augustin) ? Que ses membres

soient justes, sans doute. Mais il faut distinguer le sens de la justice, c'est-à-dire la capacité à discerner ce qui est juste, et la vertu de justice, qui est la disposition à réaliser ce qui est juste. Si la justice (objective) suppose la vertu de justice, elle suppose aussi un sens partagé de ce qui est juste. Or ce sens partagé existe-t-il ? La justice n'est-elle pas essentiellement sujette à dispute, selon le mot de Pascal ? Quelques philosophes pensent que ces disputes sur ce qui est juste sont inessentielles et naissent seulement de la partialité des disputeurs : les riches sont d'avis que l'inégalité de richesse est justifiée, et les puissants que l'inégalité de puissance l'est tout autant. Mais la justice ne reste-

t-elle pas sujette à dispute, même pour des spectateurs impartiaux de la société ? S'il n'y a qu'une flûte et trois personnes qui la désirent autant, à qui faut-il la donner ? À celui qui sait le mieux en jouer ? À celui qui a peiné pour la fabriquer ? À chacun à tour de rôle ? À personne ?

15 – Liberté

On définit en général la liberté comme « le pouvoir de faire ce qu'on veut », le fait d'échapper aux contraintes de toutes sortes pour agir comme on l'entend. La liberté ainsi entendue apparaît plus précisément comme *autonomie,* c'est-à-

dire le fait de se donner à soi-même sa propre loi (⇒ 16). Ces définitions de la liberté peuvent concerner aussi bien un individu (question du « libre arbitre », de la capacité de choix de la volonté humaine) qu'une collectivité. Elles s'appliquent donc en philosophie théorique (question de la liberté face au vrai et au faux), en philosophie morale (la liberté face au bien et au mal, ? 43), en philosophie politique (la liberté d'*élection,* c'est-à-dire de choix, du citoyen ; la liberté d'autodétermination d'une collectivité) et en théologie (la liberté de Dieu dans ses choix, la liberté de l'homme face à Dieu).

La liberté de la volonté humaine

suppose qu'elle échappe au régime de causalité nécessitante, déterminante, à l'œuvre dans les autres domaines de la nature et qu'elle soit donc comme un « empire dans un empire » (Spinoza). Les philosophes *déterministes,* qui sont souvent matérialistes, nient l'existence d'un tel pouvoir de l'esprit. Les philosophes dualistes, qui distinguent nettement le corps de l'esprit, peuvent plus facilement en penser l'existence. Les réflexions sur « l'acte gratuit » (un acte voulu sans aucun motif) tentent de pousser aussi loin que possible l'idée d'une volonté absolument libre de ses choix et indifférente à toute détermination.

Il ne va pas de soi qu'une identique définition de la liberté puisse être maintenue dans tous les domaines où le concept intervient. L'idée que la liberté s'exprime entièrement dans la seule capacité de choix non déterminé est également discutable, par exemple si l'on distingue la question de l'essence de la liberté de celle de son bon usage. De ce dernier point de vue, une liberté « éclairée » trouvera peut-être son plein accomplissement dans l'attirance quasi invincible de la volonté vers le vrai ou le bien clairement connus : on est alors conduit à distinguer la contrainte extérieure, subie, de l'autodétermination, active.

16 – Loi

Des lois de la nature, que la connaissance scientifique aurait à charge d'identifier ou d'établir, aux lois, politiques ou morales, instituées par les hommes, le terme a-t-il le même sens ? S'agit-il d'une analogie, voire d'un dangereux abus de langage ? Car pour une loi, il faut un législateur, et l'on peut toujours soupçonner que l'usage du terme de « loi » dans le domaine des sciences de la nature véhicule encore quelque reste d'une pensée théologique, pour laquelle l'ordre de la nature renvoie nécessairement à une volonté législatrice suprême. On dira que le

terme ne recouvre que la découverte de régularités dans la nature auxquelles sont soumis les phénomènes, sans avoir à les référer à une intention législatrice garante de la rationalité : les lois, dans leur validité universelle, n'expriment que la nécessité des enchaînements causaux (⇒ 36). Mais c'est surtout en corrélant les lois de la nature à l'exercice de la connaissance, en niant leur consistance ontologique au profit de leur fonction explicatrice, que l'on prévient toute théologisation subreptice : c'est *nous* qui introduisons ordre et régularité dans la nature.

Réciproquement, dans le domaine humain, l'indexation des lois morales ou

politiques à l'ordre de la nature ou à la volonté divine transcendante se voit contestée par le principe de la volonté libre qui les fonde de manière immanente : elles sont produites et construites, et non pas seulement dérivées. De ce fait, quand les lois de la nature expriment la nécessité, les lois humaines expriment la liberté (⇒ 15) non seulement par leurs fondements, mais aussi par leurs effets. Elles ne le font cependant que dans la mesure où cette volonté libre s'élève à l'universalité, c'est-à-dire à la raison (⇒ 58). Se pose alors la question de leur validité universelle, ce qui revient à statuer sur le caractère universel de la raison elle-même en tant qu'elle les

fonde et les détermine.

Voir aussi Droit naturel (⇒ 77).

17 – Matière

La question de la matière, prise en général, est celle de l'étoffe dont sont faites les choses que nous voyons et touchons et plus largement l'ensemble des structures qui sont l'objet de la connaissance. C'est une question ontologique : si l'on dit comme Thalès que tout est fait d'eau (y compris l'eau que nous buvons), cette eau universelle sera bien différente de l'eau empirique. La façon la plus radicale de se

représenter une telle matière est d'en faire une réalité dépourvue de toute propriété que l'on ne peut donc ni connaître ni sentir et encore moins décrire, mais seulement atteindre obliquement par un acte de pensée très abstraite : c'est le « réceptacle des formes » de Platon [3], la *materia prima* des scolastiques. Les métaphysiques classiques de la matière en ont proposé des notions plus déterminées. Aristote fait de la matière une *matière-pour* : la matière de X est ce qui est susceptible de recevoir la forme de X. C'est un terme relatif : la brique est matière pour le mur, tout en étant forme pour l'argile. La matière des réalités les plus perfectionnées leur est

tellement appropriée qu'elles en sont pratiquement indissociables : l'âme de l'animal est la forme de ce corps particulier, organisé en vue de la vie qui est l'âme elle-même. Le matérialisme au contraire donne à la matière une existence primitive et absolue, en lui attribuant quelques qualités dites « premières » : la configuration spatiale, l'impénétrabilité, l'inertie, propriétés jugées « inséparables de l'idée de matière » [4]. Ce matérialisme est la philosophie de la physique classique, en conflit avec les notions de l'esprit et de la vie même, qu'il cherche à réduire, c'est-à-dire à expliquer par la matière. Il met la puissance de la mathématique au service de la connaissance de la

nature, mais sans pouvoir ou sans vouloir la fonder dans l'être (⇒ 9) – au point de permettre l'étonnant paradoxe de Berkeley affirmant qu'on peut sans inconvénient se passer de l'hypothèse de l'existence de la matière – ce qui ouvre la voie au phénoménisme moderne et à sa « dématérialisation du matérialisme » [5].

18 – Monde

Le concept de monde s'introduit en philosophie de trois manières. La manière métaphysique (⇒ 52) conçoit le monde *(mundus, universum, Welt)* comme totalité : totalité de l'existant,

tout de la réalité. Cette caractérisation absolue distingue le concept métaphysique du monde de toute détermination relative à une région du réel ; même l'univers étudié par les astrophysiciens n'est à cet égard qu'un objet (⇒ 56) parmi d'autres. Le monde comme totalité n'est pas la nature comme ordre ; il se distingue donc à la fois du cosmos antique et de l'univers infini des modernes. Si même on envisage une pluralité des mondes, « le monde » est encore assez grand pour les rassembler tous. Avec cette difficulté, justement pointée par Kant dans les « antinomies de la raison pure » : aucune intuition, aucun phénomène ne peut correspondre à une telle notion ; le

monde n'est pas un superobjet, c'est une Idée de la raison (⇒ 83, 58).

Si l'on quitte la métaphysique pour le terrain du perçu, le monde se donne comme horizon, ou mieux, horizon des horizons. C'est la deuxième figure du monde, la figure phénoménologique (⇒ 91) associée à l'idée de l'homme comme « être au monde » (⇒ 80). Présupposé par toute visée, toute position d'objet (⇒ 56), le monde est ce qui est déjà et toujours *là*.

Peut-on dégager une troisième figure du monde qui ne l'installerait pas d'emblée dans cette corrélation ? Ce serait une figure spéculative du monde qui

chercherait à en éprouver le contenu de pensée pour lui-même. L'idée d'une totalité intotalisable porte en effet une contradiction concrète qui ne se réduit pas à une limite de notre pouvoir de connaître. En la développant jusqu'au bout, on verrait peut-être émerger de nouvelles idées du monde : monde ouvert (communauté sans totalité), monde distendu (caractérisé par un régime de coexistence faible, voir *Nexus* ? 88), monde évidé (où chaque chose, libérée des liens qui la rattachent aux autres, apparaîtrait comme seule au monde).

19 – Mort

La mort est la cessation de la vie. Du point de vue médical et légal, différents critères ont été proposés pour définir cette cessation qui s'apparente le plus souvent davantage à un processus qu'à un événement ponctuel ou brutal (mort « violente ») : arrêt de la respiration (« rendre son dernier souffle », c'est-à-dire ex-spirer) ; interruption de l'activité cardiaque ; arrêt, partiel ou total, des fonctions cérébrales. Du point de vue philosophique, il est difficile de forger un concept de la mort. Dans *Être et Temps,* Heidegger a proposé de la définir comme la « possibilité de l'impossibilité » : pour un être humain, la mort constitue ce moment ultime et inévitable où se clôtureront les choix

qu'il peut opérer sa vie durant entre différents possibles et où son existence (⇒ 10) prendra donc sa forme définitive. Une analyse philosophique du concept de mort doit distinguer, au moins, trois aspects : la mort en général (« on meurt ») ; ma mort, envisagée à la première personne du singulier ; ta mort (la mort « en deuxième personne »), celle de l'autre et plus spécialement de l'être aimé.

La mort marque-t-elle la disparition de l'être humain ou constitue-t-elle une transition, un passage, vers une autre forme d'existence ? Les philosophes dualistes (Platon, Descartes), qui distinguent nettement le corps de

l'esprit, estiment en général que la cessation des activités du premier n'implique pas nécessairement la disparition du second, et qu'une forme de survie de l'esprit ou de l'âme est donc envisageable. Les philosophes matérialistes (Épicure, Marx) considèrent le plus souvent quant à eux la mort d'un être vivant comme son anéantissement définitif (⇒ 20).

Indépendamment de ces débats difficiles à trancher, il faut aussi envisager les effets de la mort, ou de l'idée que nous nous en faisons, dans nos vies. Une tradition philosophique constante, où l'on rencontre aussi bien l'épicurisme (« la mort n'est rien pour nous ») qu'un

certain christianisme (Jésus a vaincu la mort par sa résurrection), explique ainsi qu'il faut pour vivre heureux parvenir à se délivrer de la peur de la mort.

20 – Néant

Comment est-il possible que quelque chose puisse *commencer* d'être qui n'aurait pas été, que de « rien » quelque chose soit produit ? Comment est-il possible de penser, à côté de ce qui est, de l'être (⇒ 9), ce qui n'est pas, autrement dit le *néant* ? Les récits de création des différentes religions abrahamiques (qui partagent en effet, entre autres, d'être créationnistes) ont

souvent rencontré le scepticisme de philosophes qui considèrent contradictoire que le monde ait pu commencer d'être là où il y avait d'abord le néant. La seule manière d'échapper à la contradiction est, par conséquent, de considérer que le monde est *coéternel* à Dieu, que l'être n'est pas le terme du néant et que celui-ci n'est donc, véritablement, *rien,* seulement un mot. L'être est alors à penser comme plénitude, positivité, sans fissure où s'introduirait le néant et sans un dehors où celui-ci trouverait place. Henri Bergson dit ainsi qu'en pensant que le néant « était d'abord » et que l'être serait venu ensuite, « par surcroît », nous ne faisons que manipuler une

« pseudo- idée » nous conduisant à des pseudoproblèmes comme, par exemple, celui de savoir pourquoi les choses en sont venues à être et à être telles qu'elles sont. En réalité, explique Bergson, derrière le mot de « néant » il faut lire non pas une réalité qui est ainsi posée, mais l'opération que nous effectuons d'*abolition* de toute chose. En considérant justement cette opération d'abolition, en l'examinant plus avant, on peut y voir précisément, plutôt que ce *que* fait la conscience, ce *qui* fait notre conscience. C'est la voie où s'engage Jean-Paul Sartre lorsqu'il pose à côté de *l'être en soi* des choses hors de nous, ou de notre corps, trop-plein et envahissement jusqu'à la nausée, *l'être*

pour soi qui est notre conscience dans sa capacité de tenir l'être à distance, faisant de moi un être qui se projette, qui est libre de se choisir tel ou tel, de s'inventer. Ma liberté (⇒ 15) creuse l'être et ainsi rend possible le mouvement en abolissant le trop-plein d'existence. Le néant n'est rien ? La *néantisation,* par laquelle notre liberté est effective, est l'être que nous sommes, et dont Sartre dit qu'il est celui par lequel le néant vient au monde.

21 – Pensée

Nous savons bien que nous pensons ; mais qu'est-ce au juste que penser ? La

représentation que nous nous faisons de la pensée prend appui sur deux formes d'expérience liées entre elles, mais bien différentes dans leur statut et leur forme. D'un côté, notre pensée fait partie du monde de nos expériences privées, celles qui nous sont immédiatement présentes et que nous distinguons nettement de ces autres expériences qui constituent le monde « extérieur » que je partage avec mes semblables. Mais ce champ de l'expérience privée est plus vaste que la pensée : il comprend par exemple les perceptions du corps propre (faim, douleur, sommeil, etc.) et même des expériences psychiques, comme les émotions, que l'on hésitera à bon droit à appeler « pensées ». Plus généralement,

elle paraît instable, ouverte au doute et à l'illusion, et on ne peut la jalonner précisément, ni se proposer de la valider, qu'en s'appuyant sur cette autre expérience qu'est la parole – l'activité par laquelle des expériences privées deviennent communes. On pourra ainsi appeler « pensées » les expériences qui peuvent se dire ou qui du moins tendent vers la parole, depuis la simple visée d'un objet (⇒ 56) jusqu'à l'affirmation d'une proposition ou à l'expression d'une volonté. De cette définition suivent les principaux caractères de la pensée conçue comme une activité : son pouvoir de révéler, « sans la gêne d'un proche ou concret rappel, la notion pure » [6], c'est-à-dire la symbolisation

et l'abstraction ; la visée de vérité (⇒ 31) présente dans toute parole (y compris sous les formes paradoxales du mensonge et de la fiction) ; enfin le projet de se conduire selon des règles, d'abord les règles de la syntaxe, ensuite les normes publiques de l'argumentation, qui constitue ce qu'on appelle la raison (⇒ 58). Enfin, l'animal qui pense se connaît aussi lui-même comme le sujet de ces intentions et de ces actes, c'est-à-dire comme un *je* ou un esprit, c'est-à-dire « une substance dont toute l'essence ou la nature », disait Descartes non sans audace, « n'est que de penser » [7].

Voir aussi *Cogito* (⇒ 73).

22 – Peuple

La difficulté avec la notion de peuple est que son usage peut aussi bien unir et rassembler que diviser et exclure. Elle peut s'entendre en effet de trois façons différentes. En un premier sens, elle désigne le corps des citoyens, ce que Rousseau appelle le « souverain », dont la volonté générale est indivisible. Elle ne suppose alors aucune distinction de race, de religion, de culture. Appartiennent au même peuple ceux qui se soumettent aux mêmes lois (⇒ 16) et disposent des mêmes droits, unis par un contrat commun (⇒ 37). Cette définition strictement juridique et politique, qui ne

pose aucune condition à l'appartenance, se heurte néanmoins à une autre conception de l'unité d'un peuple : celle qui le comprend comme une communauté que limite l'identité commune de ses membres, avec toutes les variantes que sa définition peut impliquer : langue, religion, mœurs, civilisation, ethnie, etc. Cette approche du peuple, identitaire et culturelle, étant par essence exclusive, elle se prête à toutes les manipulations idéologiques, y compris les plus meurtrières. Elle fait, de façon récurrente, le lit de la xénophobie et des formes les plus vindicatives du nationalisme. Enfin, une troisième façon d'entendre la notion de peuple en réserve l'usage à ces hommes et à ces

femmes qui n’ont jamais part au pouvoir et dont les élites politiques redoutent d’entendre la voix (la fameuse *vox populi*), à moins qu’ils ne cherchent à la récupérer : les classes populaires, la plèbe, le « petit peuple », les « misérables », au sens de Victor Hugo. La difficulté de cette triple acception ne tient pas seulement à la coexistence des trois sens, mais aux tentatives pour replier le premier (le corps des citoyens) sur le deuxième (une identité culturelle commune) ou le troisième (les classes populaires) – pour considérer, en d’autres termes, que les bénéfices et les droits qui devraient être les mêmes pour tous doivent être réservés en priorité à ceux et celles qui entrent dans

l'une ou l'autre de ces deux catégories. C'est ainsi que la notion de peuple a vu son destin lié aux tragédies meurtrières du siècle dernier, chaque fois que l'appartenance fantasmatique qu'elle suscitait en fit une source de terreur pour ceux et celles dès lors désignés comme « ennemis du peuple ».

23 – Pouvoir

Le pouvoir est un concept relationnel. Si l'autorité peut être confondue avec une substance (⇒ 64) qui émane d'une instance transcendante (religieuse ou non), si la violence (⇒ 33) est avant tout l'effet d'une force qui s'exerce sur

les individus, le pouvoir n'existe que de mettre en relation des termes. Bien sûr, il y a une dimension dissymétrique dans le pouvoir dans la mesure où celui-ci vise l'obéissance au commandement. Mais nombre de philosophes ont insisté sur les limites d'une conception strictement verticale de la relation de pouvoir. C'est d'abord le fait des théories modernes qui, de Hobbes à Rousseau, ont inscrit la question de légitimité politique au cœur de leur problématique. Le thème du consentement se place ici au premier plan : une dissymétrie n'est fondée que si elle reçoit l'adhésion de toutes les parties contractantes (⇒ 37). Ce langage juridique indique bien l'entrelacement

entre le pouvoir et le droit subjectif qui constitue un fait moderne décisif. Il n'est guère de pouvoir qui ne soit l'objet d'une mise en question à partir de ressources normatives diverses (égalité devant la loi, thème libéral de la séparation des pouvoirs, injonction « anarchisante » à la liberté individuelle, ? 8, 16, 15). Plus ou moins liées à cette promotion des droits, certaines perspectives contemporaines contribuent plus encore à abandonner l'idée selon laquelle le pouvoir serait l'attribut d'une substance (⇒ 64). C'est le cas dans la conception d'Hannah Arendt où le pouvoir, en dépit de ce qu'en dit le plus souvent la philosophie politique, désigne avant tout une relation

horizontale entre les citoyens et ne se constitue que d'être expérimenté collectivement. L'espace public est cet élément du « pouvoir avec » où des relations se nouent sur la base de délibérations et de décisions qui ne deviennent politiques que d'être ainsi mises en commun. La question du partage des compétences cesse d'être technique à partir du moment où le pouvoir n'existe que d'être partagé.

24 – Progrès

L'idée de progrès postule une certaine affinité entre la raison (⇒ 58) et le temps. Elle ne suggère pas que demain

sera nécessairement (et mécaniquement) mieux qu'hier, mais elle implique que l'avenir est ouvert à l'initiative et à la liberté humaines. Lié, au xviiie siècle, à l'essor des sciences, le thème du progrès a aussi joué un rôle important dans l'édification des philosophies modernes de l'histoire (⇒ 46). À ce titre, le progrès est devenu un concept englobant qui regarde le devenir de l'espèce humaine en son entier.

Il y a une démesure de l'idéal progressiste à chaque fois qu'il justifie l'abrogation du passé et la transformation du présent au nom des nécessités de l'histoire. Le lien naturel entre le développement de la science et

le progrès moral a été remis en cause par les catastrophes du xxe siècle tandis que, dans le même temps, l’idéal révolutionnaire s’est trouvé compromis par les expériences totalitaires. Ces phénomènes expliquent l’affaiblissement contemporain de l’idée de progrès au profit d’une perception plus négative du lien entre le temps et l’action collective. Le « principe responsabilité » (Jonas) semble l’avoir emporté sur le « principe espérance » (Bloch). L’enjeu actuel est peut-être de penser par-delà l’alternative entre le progrès et la décadence, c’est-à-dire d’admettre l’incertitude du domaine de la pratique sans abandonner les ressources utopiques de l’imagination (⇒ 48).

25 – Propriété

La propriété peut désigner soit une qualité ou un pouvoir (⇒ 23) propre à une chose, soit l'ensemble des biens auxquels une personne a droit à l'exclusion des autres. Qu'est-ce qui relie alors les deux sens de ce mot, dont le premier renvoie plutôt à l'être et le second à l'avoir, dont le premier prête une ou des propriété(s) aux choses et le second l'attribue à des personnes ? En fait, leur distinction n'est pas si nette qu'elle le semble. D'une part, et s'agissant du premier sens, on parle certes plus facilement de la propriété d'un métal que de celle d'un individu,

mais on peut aussi définir l'être humain par ses diverses propriétés : vie (⇒ 32), raison, parole, etc. D'autre part, en ce qui concerne le second sens, le processus par lequel une personne *s'approprie* des biens a pu être décrit par Locke comme une extension de ce qui est propre à une personne au premier sens du terme, en l'occurrence son travail (⇒ 30), à des biens extérieurs qu'elle fait, par là même, siens. Et surtout, les deux sens du mot se rejoignent finalement en un trait commun fondamental : la propriété est ce qui *singularise* un être en le *distinguant* des autres. Or, en distinguant, et quand elle désigne un droit exclusif d'une personne sur certains biens, la propriété *exclut,*

voire est un vol, selon le mot de Proudhon ; ce qui fait d'elle un problème fondamental de philosophie politique, morale et économique, renvoyant notamment aux questions suivantes : la propriété est-elle indispensable à la paix sociale ou, au contraire, première cause de querelles ? Comment est-on passé d'une propriété indivise sur les biens de la terre à une propriété exclusive ? L'homme est-il propriétaire de la nature et des animaux ? Comment relier biens et personnes, autrement dit comment distribuer la propriété ? En quels cas peut-on l'enfreindre ? Et même pour ceux (les libéraux) qui y reconnaissent un droit fondamental de la personne ou

un artifice indispensable à la société, la propriété peut faire l'objet d'un soupçon sur son fondement, qui s'avère aussi bien, d'après Hume, l'utilité publique que l'imagination (⇒ 48) et ses propriétés (au premier sens du terme) associatives.

26 – Religion

Le roman *Hayy ibn Yaqzân* écrit par le philosophe andalou Abu Bakr ibn Tufayl raconte la vie d'un enfant élevé par une biche qui apprend à retrouver jusqu'à la conception d'un Dieu créateur. De cette conception découlent la responsabilité de prendre soin de la création et celle

d'honorer le créateur par un rituel spécifique. Hayy se relie au divin par un *acte de foi* (⇒ 20) en une réalité supérieure qui n'est pas susceptible d'être connue au sens où il a appris à connaître le monde. Cette relation à une réalité supérieure, à un monde spirituel, ou encore au divin, se lit dans le mot latin *religare,* signifiant « relier », dont dérive « religion ». La religion est donc fondée sur ces éléments constitutifs : la foi en ce principe supérieur qui dans son cas est le Dieu unique et créateur des traditions monothéistes abrahamiques que sont le judaïsme, le christianisme et l'islam ; un système de croyances qui expliquent l'origine et la nature du monde (⇒ 18), de notre âme, de la

parenté qu’elle a avec les astres, etc. ; la traduction de cette foi en des pratiques rituelles ; enfin, des devoirs moraux où s’exprime la responsabilité de prendre soin de l’œuvre de Dieu : Hayy comprend qu’il doit prendre soin de la vie, s’assurer que la nature renouvellera ce qu’il lui prend pour la satisfaction de ses besoins, etc. La religion de Hayy est une religion naturelle : sa nature primordiale prédispose l’humain, même en l’absence de toute révélation, en s’appuyant uniquement sur sa raison (⇒ 58), à retrouver l’idée de Dieu. Dans sa dernière partie, le roman de *Hayy ibn Yaqzân* raconte comment après avoir rencontré un autre humain et appris son langage, il s’est retrouvé dans la société

avec sa religion organisée autour d'un Message révélé à un prophète. Hayy découvrit ainsi que la religion ne relie pas seulement verticalement, mais aussi horizontalement les humains entre eux et qu'elle les organise en une communauté de croyance souvent prête à exclure d'autres au nom de celle-ci, en ravalant les croyances différentes au rang de simple « culte ». Devant l'hostilité de la société lorsqu'il essaie d'expliquer vers quelles réalités spirituelles (dont il a eu l'expérience directe, mystique) pointent les pratiques de ses concitoyens, Hayy préfère retourner à son île avec son nouveau compagnon. Cette fin traduit la notion, que l'on trouve aussi chez le philosophe Al-Farabi, que les religions

positives divisent, dans le langage des différentes communautés, des réalités intelligibles qui sont les mêmes pour tous ceux qui savent s'élever jusqu'à elles.

27 – Science

« Que nul n'entre ici s'il n'est géomètre », lisait-on au fronton de l'Académie de Platon. Bien entendu, « la géométrie », ou même les mathématiques, ce n'est pas « la science ». La question de savoir ce qui autorise à désigner en bloc, au singulier, des pratiques et des savoirs d'une extrême diversité peut être abordée dans

la perspective d'une épistémologie générale qui s'interroge sur la méthode ou les modes de constitution de l'objectivité scientifique. Elle n'est pas séparable en fait de la manière dont la philosophie se définit par distinction avec d'autres disciplines. En effet, chaque grand moment de la philosophie (de Platon à Heidegger en passant par Kant, Husserl ou Bergson) se caractérise par un nouage particulier de la philosophie à la chose scientifique, et singulièrement aux mathématiques. Cela se traduit de deux façons : 1/ un examen critique de la valeur de la science au regard des fins les plus hautes de la pensée ; 2/ une définition par contraste des fins et des moyens de la philosophie

elle-même. Longtemps la philosophie a pu se définir comme « science suprême », dépassant les sciences et leurs limitations intrinsèques en direction des premières causes et des premiers principes. Cette situation est modifiée en profondeur à l'époque moderne avec le développement des sciences positives et l'autonomisation du champ scientifique. Critiquée dans sa prétention à se présenter comme science (Kant), la métaphysique (⇒ 52) doit définir autrement ses ambitions. Une fois abandonné l'espoir de fonder les sciences, d'avancer plus loin dans la même direction qu'elles, ou même de proposer une vaste synthèse de leurs résultats, la philosophie peut s'en tenir à

la tâche modeste consistant à joindre à la réflexion théorique des savants son propre commentaire épistémologique (c'est l'orientation du positivisme en général) ; elle peut méditer les raisons d'un divorce entre l'orientation technicienne des sciences et un savoir philosophique qui n'est même plus certain de devoir se définir comme connaissance (Heidegger) ; enfin elle peut, ce qui a plus rarement été tenté, chercher à entretenir avec la science un rapport constructif, de « contrôle réciproque » (Bergson). Portée sur le terrain des faits, la philosophie développerait ainsi au contact de la science les « habitudes de précision » qui lui manquent tout en modérant les

excès de la métaphysique spontanée des savants.

28 – Sens

Le mot « sens » flotte entre trois valeurs. D'un côté, comme sens de parcours ou sens de déroulement, il exprime une orientation spatiale ou temporelle. D'une autre façon, le sens est ce que l'on comprend, par excellence d'une expression linguistique. Enfin, suivant une acception existentielle, toute chose hésite entre « avoir du sens » et ne pas en avoir. De cette troisième entente du mot, le cas le plus bouleversant est forcément celui du « sens de la vie ».

C'est la philosophie contemporaine qui s'est emparée de la notion de sens, pour la mettre au centre de ses problèmes et de ses démarches. Pour le courant phénoménologique (⇒ 91), le sens d'une chose est la formule de visée suivant laquelle nous nous rapportons à elle : le sens de la pomme est sa mise en scène par ma conscience, pouvant inclure sa saveur ou sa beauté. Pour le courant analytique contemporain, le sens est avant tout sens linguistique, et les expressions sont comprises par nous lorsque nous savons les vérifier dans le monde, lorsque nous connaissons leurs « conditions de vérité » (⇒ 31). Le sens de « Jean aime Marie » réside dans la procédure consistant à saisir Jean et

Marie dans le monde et à constater si la relation d'amour y a cours de l'un vers l'autre.

Ces appréhensions philosophiques du sens méconnaissent la troisième acception commune, l'existentielle. Pour lui faire droit, on pourra insister sur l'idée que le sens d'une chose réside dans mon usage, dans la façon dont notre existence se joue et s'organise à son sujet : ce serait, en substance, la perspective introduite par Wittgenstein. Aux yeux de Levinas pourtant, il manque encore quelque chose : le « sens unique » qui envoie tous les sens, qui fait passer du non-sens au faire sens. Le visage d'autrui (⇒ 35), valant auprès de

moi (⇒ 53) comme détresse et comme enseignement, me commande avant toute réflexion et toute évaluation, et confère au monde comme à mes comportements le seul sens irrécusable.

29 – Sublime

« Certains objets sont d’eux-mêmes sublimes, le fracas d’un torrent, des ténèbres profondes, un arbre battu par la tempête. Un caractère est beau quand il triomphe, et sublime quand il lutte », explique Pécuchet. « Je comprends », répond Bouvard, « le Beau est le Beau, et le Sublime est le très beau ».

Les personnages imaginés par Flaubert font fausse route. Le sublime n’est pas simplement un beau superlatif ; il introduit une différence de nature qui nous place aux limites de l’esthétique (⇒ 42). Burke expliquait que le sublime est opposé à la beauté dans son origine comme dans ses manifestations. À la clarté et à l’harmonie de la belle forme, il oppose le vertige de l’obscurité et de la puissance ; la démesure et la difformité l’apparentent à la laideur, la douleur n’est jamais loin. Kant fait un pas de plus par rapport à l’« horreur délicieuse », aussi ancienne que le *Traité* de Longin. Il montre que l’expérience de l’informe ou de l’illimité rompt l’équilibre qui sidait au

jugement de beauté : l'imagination (→ 48) est débordée par quelque chose qui semble excéder toute capacité de figuration. Surtout, Kant donne tort à Pécuchet sur un second point, qui est l'essentiel. Le sublime exprime en effet une disposition du *sujet* plutôt qu'une propriété de l'objet (→ 25, 56). L'épreuve d'une discordance entre les facultés du sujet, entre ce qu'on peut sentir et ce qu'on peut penser, n'est pas une manifestation secondaire ; elle est le principe même du sublime. Ni le vaste océan, soulevé par la tempête, ni aucune forme sensible, ne sont sublimes en soi. Le spectacle grandiose de la nature, et même de la force morale en l'homme, suscitent un sentiment *sui generis,* mais

c'est bien ce sentiment – ou le principe subjectif de ce sentiment – qui est sublime, non l'objet qui le suscite. Ou pour mieux dire, ce qui est sublime, ce sont les Idées de la raison (→ 83), ou plus exactement la capacité du sujet à s'y rapporter conformément à sa vocation spirituelle, au-delà de toute nature. Dans le sublime se joue donc la relation du sujet à ce qui dépasse le sensible, suscitant un respect infini : le *suprasensible,* l'imprésentable. Mais le sublime est moins une présentation de l'imprésentable, que la présentation (négative) de ce qu'*il y a de l'imprésentable* (ou du suprasensible). Au-delà de Kant et de sa postérité critique (Hegel, Adorno, Benjamin,

Jameson), la philosophie contemporaine héritera du romantisme le projet de retourner le sublime en une expérience positive, délivrant une vérité (→ 31) propre au sensible (Lyotard, Deleuze).

30 – Travail

Le travail désigne communément l'activité par laquelle un homme transforme ou produit des objets de nature matérielle ou intellectuelle, en consentant pour cela un certain effort, voire une peine. Ce sens naturel du mot travail recoupe en partie ses définitions philosophiques, comme celle de Locke, identifiant le travail à l'action par

laquelle une personne s'approprie une partie de ce qui est commun en lui ajoutant quelque chose qui est sien, ou celles de Descartes, Hegel ou Marx, définissant principalement le travail comme une transformation par l'homme de la nature. En même temps, les analyses philosophiques complexifient la définition commune du travail et introduisent à son propos d'importants problèmes. D'un point de vue définitionnel, Hegel montre que le travail ne se réduit pas à un rapport de l'homme et de la nature : en libérant l'homme laborieux (« l'Esclave ») de la nature qu'il transforme, le travail le fait se dépasser lui-même ainsi que celui (« le Maître ») qui, en ne travaillant pas,

reste prisonnier du donné. Mais se pose alors la question de savoir si tout travail est libérateur : qu’en est-il, dans la période manufacturière de la société décrite par Adam Smith puis par Marx, de l’ouvrier confiné à une opération parcellaire qui dégrade l’activité de son corps et de son esprit ? Par ailleurs, et du point de vue des conséquences, le fait souligné par Locke que chacun soit libre propriétaire de sa force de travail et que celle-ci valorise les objets (→ 56) qu’elle transforme, implique selon Marx qu’elle peut être vendue par les uns et achetée par les autres, ce qui d’un certain point de vue constitue un échange, mais correspond en fait à un unique profit : celui du capitaliste. Le

travail implique enfin un certain rapport au temps, et donc à la vie (→ 32), qu'interrogent les philosophes : c'est le problème classique de la répartition entre loisir *(otium)* et travail *(negotium),* réfléchi par Marx comme celui des limites, tant physiques que morales, de la journée de travail, mais aussi comme un problème de classes.

31 – Vérité

La vérité est, selon une formule d'Augustin, « ce qui montre ce qui est », *qua ostenditur id quod est*. Une histoire vraie est une histoire qui nous montre ce qui s'est passé, par contraste avec une

histoire fictionnelle. Et une affirmation toute simple comme « Pierre est à Moscou » sera vraie si elle nous montre à sa façon, c'est-à-dire nous décrit, où est Pierre. Mais on dira aussi d'un portrait iconique qu'il est vrai parce qu'il nous montre l'être de la personne plus profondément que la perception naturelle ne le fait. S'il y a un problème philosophique de la vérité, il n'est donc pas dans la définition même de la vérité : quelque acrobatiques que fussent parfois les définitions proposées par les philosophes, toutes reviennent à l'idée infiniment simple que la vérité est ce qui montre la réalité, par contraste avec ce qui exhibe à notre esprit un leurre, une fiction, un produit de l'imagination (→

48). Mais alors pourquoi ces mots si courants de vrai et de faux, de vérité et de fausseté, sont-ils des mots de la philosophie ? En premier lieu, parce que rien ne ressemble plus à la vérité que la fausseté, que rien n'est plus commun que de tenir le faux pour le vrai, autrement dit de se tromper ou d'être trompé. La vérité a donc besoin d'être reconnue à quelque marque sûre : c'est le problème classique du *critère de la vérité*. En second lieu, parce que si la vérité a essentiellement besoin d'un critère, si la vérité ne se montre pas elle-même comme telle, qu'est-ce qui nous permet d'affirmer que la vérité *précède* notre reconnaissance ? Si la vérité montre ce qui est, ne faut-il pas dire que ce qui est

c’est ce que nous reconnaissons être, en conséquence de nos critères partagés de reconnaissance du vrai ? Qui fait le vrai : nous ou l’être ? C’est cette fois le problème ancien du *relativisme* (→ 60) et contemporain de l’*intuitionnisme*. Mais il y a un problème plus radical encore, auquel le nom de Nietzsche est attaché : pourquoi au fond la vérité nous importe-t-elle ? Et, avec elle, ce qui est ? Serait-il grave de mourir sans avoir connu ce qui était ? C’est le problème ensorcelant de la *valeur* de la vérité.

32 – Vie

La vie désigne au premier abord (de façon nominale) une caractéristique commune à un certain nombre d'êtres, par opposition à d'autres : les vivants, qui semblent, comme dit Aristote, avoir « en eux-mêmes le principe de leur mouvement » et, qui plus est, pouvoir le perdre (c'est ce qu'on appelle la mort, → 19) pour redevenir des objets inertes. Mais la question est de savoir s'il y a ou non un tel principe dans ces êtres et dans l'être (→ 9), ou si cette différence apparente avec les objets inertes ne peut et ne doit pas s'expliquer plutôt par les mêmes mécanismes matériels et universels, quoique de façon peut-être plus complexe. C'est la question dite traditionnellement du « vitalisme » ou de

sa réfutation. C'est l'un des problèmes philosophiques centraux posés par « la vie ». Mais la vie a aussi un autre sens en français et dans bien des langues sinon toutes : c'est l'histoire de chaque être vivant singulier, de ce qui lui arrive « entre la naissance et la mort ». Sa vie fut longue ou courte, heureuse ou malheureuse, disons-nous ainsi. Une question est alors celle du lien entre les deux sens (→ 28) de ce terme. Il se peut qu'ils n'aient rien à voir. Mais il se peut aussi qu'ils aient un lien intime. Si le fait de ne pouvoir parler des vivants sans raconter leur histoire en était une caractéristique structurelle, la science du vivant devrait en tenir compte ; un autre lien entre ces deux aspects étant

d'ailleurs le fait que la vie dans son ensemble, sur notre planète, a une histoire (→ 46) singulière (l'évolution). Mais si la vie était un objet (→ 56) construit par le discours, le savoir, l'action (→ 1) de certains vivants singuliers, les hommes, cela ne serait pas sans effet. Quoi qu'il en soit, du savoir sur la vie à la conduite de nos vies, du rapport à la matière (→ 17) jusqu'aux relations entre les hommes, la vie renvoie à tous les concepts et à tous les problèmes de la philosophie.

33 – Violence

Une définition de la violence court le

risque d'être sélective et partielle, tant le spectre des situations qu'elle décrit est sans limites. Suffit-il de dire qu'est violente toute action, volontaire ou non, qui porte atteinte à l'*intégrité* physique et psychique d'un individu, de quelque façon qu'elle l'atteigne, dans son corps, mais aussi dans ce qui le lie à d'autres êtres, à ses proches, à ses biens et pour finir à la totalité du monde ? Faut-il en conclure qu'il y a violence chaque fois qu'est compromis, brutalement ou de façon plus sournoise, notre rapport au monde ; que la violence, autrement dit, suppose toujours une rupture de *confiance,* aussi fragile et minimale soit-elle : confiance dans notre corps ; confiance dans les autres, dans leur

rencontre, dans la possibilité de cohabiter avec eux, sans que ces relations signifient, de près ou de loin, la possibilité d'un péril ; confiance enfin dans le monde, dans la possibilité de s'y maintenir et de s'y épanouir parmi les vivants ?

Aucune de ces définitions, sans doute, n'est satisfaisante – et il faudrait passer en revue celles que l'on doit à l'anthropologie, aux sciences politiques, à la littérature. Mais elles *font* signe vers un foyer commun : de quelque façon qu'on la comprenne, la violence concerne toujours la vulnérabilité et la mortalité : la nôtre et celle d'autrui (→ 35). Ce qui rend possible la violence, ce

qui fait d'elle peut-être l'une de nos possibilités les plus propres, que nous la subissions ou que nous l'infligions, tient au fait que nous sommes (et que nous vivons au milieu d'êtres) *vulnérables* et *mortels*. C'est pourquoi la violence appelle la politique, en même temps qu'elle nourrit son ambivalence. Nous avons besoin d'institutions communes et d'organisations collectives pour affronter sa menace, mais elles représentent elles-mêmes à leur tour la source d'une violence toujours possible. Aussi la question se pose de savoir quels principes individuels, quelles règles collectives devraient nous permettre d'y résister.

Chapitre II

Termes techniques

34 – Acte (et puissance)

Quelle sorte de réalité convient-il d’accorder au possible ? Même s’il n’appartient pas en tant que tel à notre monde – si c’était le cas, il serait tout simplement réel –, il n’est pas un pur néant (→ 20), et il faut que son peu d’être trouve un support dans ce qui est

donné ici et maintenant. C'est ainsi qu'Aristote a conçu l'idée de l'*en-puissance* : une chose réelle et existante peut en même temps être en puissance quelque chose d'autre qui n'existe pas, ou pas encore. Ce qui veut dire qu'elle possède des déterminations qui lui permettraient de recevoir facilement ou immédiatement la forme pleinement réalisée : ainsi, le marbre est statue en puissance, et l'architecte qui dort est constructeur en puissance. Ce qui est en puissance est donc incomplètement déterminé et réside en autre chose ; par opposition est *en acte* ce qui a pleinement réalisé en soi-même toutes les déterminations qui font son essence.

Le couple de la puissance et de l'acte permet d'échapper au redoutable paradoxe des Éléates : si rien ne naît de rien, tout changement est impossible, puisque la réalité nouvelle qu'il est censé produire proviendrait du néant (→ 20) ; mais la puissance est un non-étant sans être un pur néant. C'est donc un instrument efficace pour décrire et analyser les processus naturels dans une physique où les faits pertinents consistent dans l'existence des formes au sein de la matière (→ 17) et dans leur conservation, propagation et transformation, même si la physique mathématique du xviie siècle a contesté l'explication par les puissances, assimilées à des qualités occultes (la

« vertu dormitive de l’opium » est une puissance). Mais le couple a aussi une portée ontologique et représente l’une des grandes structures de l’étant. De ce point de vue, la notion de l’acte est voisine de notre notion d’existence (→ 10), mais avec un caractère positif plus affirmé : l’acte est plénitude et réussite. Le Dieu d’Aristote ou celui de Thomas d’Aquin sont « acte pur » et, parmi les expériences humaines, le plaisir ou la compréhension sont éminemment des actes.

35 – Autrui

Autrui n’est pas l’autre : l’autre est

seulement défini comme ce qui (ou celui qui) n'est pas moi, plus généralement encore comme ce qui n'est pas le même. Or, autrui ne se réduit pas à une relation *logique* de négation ou de différence. Et il ne suffit pas encore non plus d'en circonscrire le sens à la sphère de l'intersubjectivité. Si autrui disparaît dès lors que ce sujet autre (que moi-même) est réduit ou ravalé au rang d'objet (→ 56), la reconnaissance de l'autre comme sujet humain ou comme conscience n'en fait pas encore autrui. Ou plutôt, cette reconnaissance de l'autre comme autre sujet (« c'est un autre homme ») implique un type de *relation* elle-même spécifique : autrui est le terme d'une relation *morale* ou la

catégorie fondamentale de l'*éthique* (→ 43).

C'est pourtant bien une dialectique entre le même et l'autre que contient cette relation, dans laquelle et pour laquelle autrui se manifeste. Et c'est ainsi que l'on passe du niveau où l'autre est saisi à la fois comme autre et comme semblable (un autre moi-même, un *alter ego*) à celui de la relation proprement morale. Autrui est-il dès lors le semblable, proche ou prochain – condition d'une relation qui nie toute différence empirique au nom d'un principe de respect universel ? Ou n'est-il pas au contraire l'altérité radicale, irréductible à la sphère du Même,

creusant paradoxalement la relation par cette différence irrécupérable ? Car c'est bien le paradoxe d'une relation qui se fonde et en même temps s'évide par l'incommensurable. Relation asymétrique, où autrui n'est pas constitué à partir de moi, comme un autre exemplaire de moi-même, mais vient inquiéter au contraire la sphère de l'ego privé. Cette manifestation non objective d'autrui, qui met le Moi (→ 53) en accusation, en brise la clôture et engage la relation morale sous la forme première de la responsabilité infinie, cette présence qui brise la violence (→ 33) ontologique dans laquelle la différence et l'altérité se voient toujours absorbées dans l'identité, c'est ce que

Levinas nomme le visage.

Voir aussi Autrement qu'être (→ 69).

36 – Causalité

La causalité est le lien unissant des événements (ou des objets, → 56) ou bien des espèces d'événements (ou d'objets), qu'ils soient de nature physique, comme la flamme et la chaleur, ou bien de nature « morale » (au sens classique de ce terme), par exemple un motif et l'action (→ 1) qui en résulte. Reliant ainsi les phénomènes physiques, mentaux et humains entre eux, et les uns avec les autres, la causalité s'avère,

selon une formule de Hume récemment reprise par Donald Davidson, « le ciment de l'univers ». C'est plutôt la nature de ce lien qui apparaît comme la plus problématique. Est-il réel, ce qui suppose un pouvoir (→ 23) des objets appelés causes, et ce pouvoir causal est-il donné dans l'expérience ? Le lien de causalité ne correspond-il pas plutôt à une habitude (→ 13), en l'occurrence selon Hume, à une détermination de l'esprit à concevoir causes ou effets conformément à l'expérience répétée qu'il a de leur union ? La causalité ne comporte-t-elle pas en fait l'idée, jugée essentielle par Kant, qu'une chose en suive une autre *nécessairement* et selon une règle *universelle* ? Or, si cette

dernière idée ne peut provenir de l'expérience, comme le pensait Kant, alors la causalité n'en provient pas non plus : c'est un concept *a priori* de l'entendement, qui permet de penser la liaison des phénomènes dans le temps et conditionne la valeur objective de nos jugements empiriques. Outre la nature de la causalité et la provenance de son concept, celle-ci engendre d'autres questions du côté de l'action : du débat classique concernant l'existence d'une causalité libre de toute détermination, ce qui revient à se demander en quel sens un agent est dit libre (→ 15), à la question contemporaine de savoir si la relation unissant une action à ses « raisons » est assimilable à celle d'un

effet et de ses causes – question qui reconduit elle-même aux problèmes précédents puisqu'elle implique de savoir si la causalité est seulement une relation empirique extrinsèque ou bien engage également une relation intrinsèque et logique (→ 51).

37 – Contrat social

Un contrat est un échange de promesses entre deux ou plusieurs personnes responsables et libres. Dans un contrat, on s'engage à faire ou à ne pas faire quelque chose si autrui (→ 35) fait lui-même ou s'abstient de faire quelque autre chose à quoi il s'est engagé.

L'engagement contractuel oblige, mais ne contraint pas : on peut promettre, mais ne pas tenir sa promesse. Les contrats ont donc souvent besoin de la force répressive d'un tiers pour produire leurs effets. L'idée de contrat social transporte la notion commune de contrat au fondement des communautés politiques. Cette idée signifie en premier lieu que ce qui rassemble les membres d'une communauté politique, ce n'est pas la nature, mais la convention. C'est un choix de vivre ensemble, plus qu'une origine, une nature, voire des traditions communes, qui les lie. Elle signifie en second lieu que ce qui impose aux membres d'une communauté politique d'accepter les décisions et les lois (→

16) du gouvernement de la Cité, ce n'est pas la force de ce dernier, ni son charisme ou son autorité naturelle, mais leur propre consentement, leur engagement à l'obéissance. Le contrat social a donc une double dimension : il est à la fois un *contrat d'association* et un *contrat de soumission*. Il fait de la Cité une association de cosoumission à une autorité commune. Cette image contractualiste de la Cité ne prétend pas expliquer l'origine historique des sociétés politiques. Elle se borne à offrir à leur membre, à tout instant de leur histoire, à la fois une façon de comprendre leur appartenance à une Cité déterminée, mais aussi une façon raisonnée d'interroger la *légitimité* des

décisions et des lois que le gouvernement de la Cité leur impose. Mais, aussi riche de sens soit-elle, l'idée de contrat social enveloppe une série de difficultés conceptuelles qui expliquent qu'il existe *des théories* philosophiques du contrat social : comment peut-il y avoir un unique contrat social, s'il existe autant d'engagements qu'il existe de citoyens ? Comment peut-on librement se soumettre à l'autorité d'un Autre ? Et, surtout : comment expliquer la force du contrat social, si celui-ci sert à instituer le Tiers garant de tous les contrats ordinaires ?

38 – Cosmopolitique

Est « citoyen du monde », autrement dit *cosmopolite,* celui qui éprouve un sentiment d'appartenance au monde (→ 18) qui élargit, sinon dépasse l'attachement qu'il peut avoir pour sa patrie, ses concitoyens, la langue et la culture qu'il partage avec eux, de telle sorte que rien de ce qui est humain ne lui est étranger. Comme le suggère l'étymologie du terme qui renvoie au monde comme à une cité et à cette appartenance comme à une citoyenneté, toute la question alors est de savoir s'il peut s'agir d'autre chose que d'un simple sentiment. Deux domaines alors permettent de donner au cosmopolitisme une autre dimension : d'une part, celui des règles de droit et des institutions qui

ne sont plus (ou ne devraient plus être) tributaires des États souverains, d'autre part, celui d'une responsabilité éthique qui refuse de distinguer selon l'identité nationale, culturelle, confessionnelle ou autre. Il revient à Kant d'avoir établi, dans son *Projet de paix perpétuelle* (1795), quelques-unes de ces règles (entre autres celles qui régissent une hospitalité universelle), tandis que la folie meurtrière des deux guerres mondiales a conduit les États à doter le monde d'institutions animées d'un *esprit cosmopolite* (la SDN d'abord, l'ONU ensuite, sans compter, pour finir, la Cour pénale internationale, chargée de punir, *d'où qu'elles viennent,* les personnes accusées de génocide, de crime *contre*

l'humanité et de crime de guerre). Mais cet esprit reste d'un poids insuffisant tant que ces institutions gardent un faible pouvoir de coercition et tant que le poids des allégeances communautaires et identitaires, les choix préférentiels et exclusifs qu'elles impliquent l'emportent sur la conviction de notre appartenance à une seule et même humanité. Reste alors à savoir quelle responsabilité attesterait d'un « point de vue cosmopolite ». S'il n'y a rien que nous ayons davantage en commun que la conscience partagée de la fragilité de l'existence (→ 10), celle-ci ne saurait avoir d'autre objet que l'attention, le soin et le secours qu'exigent *pour tous* et de *partout* la vulnérabilité et la

mortalité de tout autre.

39 – Critique

Pour mesurer la portée du mot « critique » en philosophie, il faut d'abord s'affranchir de l'idée que celle-ci porterait nécessairement un jugement négatif ou dépréciatif sur son objet. Exercer son esprit critique, c'est en effet, plus largement, faire preuve de *discernement*. Dans le domaine esthétique (→ 42) le terme, au masculin, renvoie à une fonction sociale, et, au féminin, à la nécessité de distinguer, parmi toutes les productions qui se donnent pour une œuvre d'art, celles qui

peuvent être légitimement considérées comme telles, de toutes les autres : les imitations, les divertissements flatteurs et toute opération commerciale. Il suppose tout aussi bien la production que l'application de *critères* légitimes.

Mais si le terme occupe une place considérable dans l'histoire de la philosophie, c'est d'abord parce que Kant en a fait le terme commun de ses trois ouvrages principaux, qu'il suffit à relier les uns aux autres et qui introduisent, dans leurs domaines respectifs, au titre précisément de cette critique, une rupture majeure : *La Critique de la raison pure* (1781, 1787), *La Critique de la raison*

pratique (1788) et *La Critique de la faculté de juger* (1790). De la définition qui précède, Kant hérite, en effet, la double question du discernement et de la légitimité, dès lors qu'il s'agit de délimiter, parmi les différents usages que nous faisons de nos facultés, l'ensemble de ceux qui sont fondés à donner ce qu'ils prétendent produire : une connaissance objective, un énoncé prescriptif pouvant valoir comme maxime universelle, un jugement de goût.

Il reste que la portée du mot ne se limite pas au massif kantien. Dès lors qu'elle suppose l'éveil et l'entretien d'une vigilance, la critique apparaît également

comme l'une des fonctions premières de la philosophie, dans la Cité. Confrontée à l'ensemble des discours que diffuse la société, avec leurs effets idéologiques et politiques – une masse qu'accentuent aujourd'hui les nouvelles technologies –, la critique remplit la tâche de faire la part du vrai et du faux, du juste et de l'injuste ou encore de déceler dans les propos les plus convenus la violence (→ 33) que dissimule leur fausse évidence.

40 – Empirisme

De l'empirisme, on peut retenir comme définition cette affirmation qu'« il n'y a

rien dans l’intelligence qui n’ait d’abord été dans les sens ». L’empirisme tient ainsi que le guide dans la voie de la connaissance est l’expérience des faits observables par nos sens, avec les outils qui en amplifient la puissance, comme les microscopes ou les télescopes. À partir des faits observés, la démarche empirique autorise l’élaboration d’une théorie qui les explique et qui permette de prévoir d’autres faits qui en constituent par conséquent l’épreuve. Et toujours sera présente l’exigence que toutes nos affirmations puissent se ramener, de manière réglée et en dernière instance, à des énoncés de faits d’expérience : il doit toujours être possible de revenir des théories que la

raison (→ 58) échafaude sur la terre ferme de ce qui tombe sous les sens : de revenir donc à la base empirique. Mais justement, écrit le philosophe des sciences Karl Popper, il y a un problème de la « base empirique » dont il faut prendre la mesure. Dire seulement et simplement ce que nous expérimentons ici et maintenant grâce à nos sens : oui, mais peut-on vraiment formuler un énoncé singulier qui ne déborde pas l'expérience immédiate dont il prétend être le rapport ? « Ceci est un verre d'eau » est un exemple de ce genre d'énoncé. Pourtant, il suffit de se mettre à expliquer à un sceptique acharné que l'on a bien affaire à un verre puisqu'il a la propriété d'être cassable, à de l'eau

puisque cet élément présente telle et telle caractéristiques, etc., pour s'aviser que l'énoncé tenu d'abord pour simple, singulier et observationnel enveloppe de l'universel et s'ouvre vers un au-delà de ce qu'il rapporte. Une observation ne saurait en être une que n'organise aucune anticipation, aucune visée préalable, qui n'inclut pas dans la démarche une question, un problème. Sans doute l'empirisme a-t-il raison en ce que nos actions (→ 1) et nos connaissances ont pour source l'expérience. Mais aux trois quarts, précise Leibniz, insistant ainsi sur la part irréductible qui revient à la faculté rationnelle dont l'observation elle-même est nécessairement toujours imprégnée. Il n'y a donc rien dans

l’intelligence qui n’ait d’abord été dans les sens, certes, « si ce n’est l’intelligence elle-même ».

41 – Espace

« Donne-lui un peu d’espace ! », dit-on pour convaincre une personne de cesser d’être « collante » avec une autre. « Le silence éternel de ces espaces infinis m’effraie », dit Pascal, et Lemmy Caution le reprend gravement dans un film de Godard. La phrase évoque l’océan infini dans l’élément duquel tout baigne. Mais nous parlons aussi avec émotion de l’espace des bras de l’aimée ou de l’aimé, désignant cette fois une

réalité qui adhère à une chose du monde. Et, enfin, nous pouvons utiliser l’anglicisme *space* pour décrire une situation qui déroge à l’ordinaire, qui « dépayse » tout un chacun.

Étrange mot, donc, qui collationne des valeurs apparemment incommensurables. Heidegger et Bergson ont fait la remarque, avec regret, que nous ne savions pas penser et concevoir autrement qu’en représentant de façon spatiale ce que nous avions en vue. Le problème de l’espace, pour la philosophie, semble être de savoir si l’espace est l’englobant inévitable du monde, enveloppant ses lignes de fuite, ou s’il est le jeu se ménageant autour de

chaque chose, déployant sa présence. L’idée kantienne de l’espace comme forme *a priori* de la sensibilité externe, apportée par notre subjectivité pour imaginer (mathématiquement) le monde, correspond à la première option. L’antique définition aristotélicienne du lieu (plutôt que de l’espace), comme limite du corps enveloppant, correspond à la seconde option.

Un autre problème est celui qui a trait à l’opposition de l’espace et du temps. On se demande qui est le plus fondamental : si la pensée atteint sa meilleure force et sa meilleure clarté en accompagnant le temps ou en contemplant l’espace ; s’il faut être historiciste ou « géographiste ».

D’un côté, pour analyser, distinguer, situer, j’ai besoin de spatialiser. De l’autre côté, je comprends vraiment lorsque j’épouse mentalement la genèse de mon objet (→ 56), faisant son histoire (→ 46).

Et enfin : pour beaucoup, l’espace est la voie de la maîtrise, en situant dans l’espace j’assigne et je domine ce dont je parle. Pour d’autres cependant, l’espace est l’élément qui me présente toujours un dehors, l’extériorité est le prototype de ce qui me dépasse et m’échappe.

42 – Esthétique

Inventé au xviiie siècle par Baumgarten, le terme d'« esthétique » demeure associé au projet d'une enquête philosophique sur les *aistheta,* autrement dit les faits de la sensibilité ou de la sensation *(aisthesis)*. Elle a pour objet cette connaissance sensible dont Leibniz, selon un thème qui remonte à Platon, disait encore qu'elle ne pouvait être que « confuse ». La question du beau y tient évidemment une place de choix, mais dans un ordre de questions beaucoup plus vaste, incluant des phénomènes aussi divers que la sensation, le sentiment, l'imagination (→ 48), le goût ou l'enthousiasme. L'art n'y est d'ailleurs abordé que secondairement, comme lieu d'une

expérience susceptible d'être recherchée dans un coucher de soleil aussi bien qu'une ode d'Horace. L'apport de Baumgarten aura consisté à montrer que l'esthétique se caractérise par un mode particulier de liaison des représentations dans le sujet. Kant remonte au principe de cette intuition : le terme « esthétique » n'apparaît plus chez lui pour désigner un domaine d'objets (→ 56) particulier ou une science, mais d'abord pour qualifier un type de jugement irréductible à la connaissance théorique. C'est le *jugement de goût* où se conjuguent paradoxalement le plus *singulier* (dans l'élément du plaisir, mais désintéressé) et le plus *universel* (mais sans concept déterminant). Les

romantiques allemands retiendront l'idée d'un accord immaîtrisable et imprévisible (« libre jeu ») de l'imagination et de l'entendement, spontanément réalisé par le génie créateur de formes artistiques nouvelles (Idées esthétiques), et rompu dans le sublime (→ 29) où l'esprit se trouve poussé aux limites de ses capacités représentatives. En envisageant l'art comme lieu de la « présentation sensible de l'Idée », Hegel confirme cette orientation spéculative : par la médiation de l'art, l'esthétique permet de penser les relations de l'absolu et du phénomène, de l'idéal et de la vie (→ 32), de la liberté (→ 15) et de la nature. Ainsi, l'esthétique ressaisit l'art dans la

totalité de l'expérience humaine, tout en lui accordant par ailleurs une place subordonnée dans le développement des figures de l'Esprit.

43 – Éthique (et morale)

C'est de l'intérieur même de la vie et des relations humaines que surgissent des questions sur les principes qui doivent régir les conduites et fonder les décisions. Ainsi, si je dois choisir entre deux actes qui vont affecter différemment la vie d'autrui (→ 35) et la mienne, et dont je suis responsable,

sur quoi m'appuyer ?

On appelle « morale » la recherche et l'étude des principes de l'action (→ 1) bonne ou juste en général ; et « éthique » l'étude et la pratique du surgissement et de l'application de ces principes, en amont mais aussi en aval de la morale proprement dite. Les deux sont différentes, donc, mais inséparables. Cependant, certaines philosophies revendiqueront l'autonomie de la morale et de ses principes, qu'il s'agisse du souverain Bien, du Devoir ou de l'Utilité ; tandis que d'autres revendiqueront celle de l'éthique et de sa pratique, d'une éthique inséparable de la pratique. Il est certain pourtant

qu'on ne peut se passer de l'une ni de l'autre. Que serait une éthique qui se réduirait à l'« ethos », compris comme des « mœurs » de fait, sans question de principe ? Mais que serait une morale qui nous considérerait comme extérieurs à notre action et comme sujets abstraits de principes généraux ? De fait, nous avons un double rapport à nous-mêmes et à autrui : pris dans des relations concrètes (individuelles mais aussi collectives et politiques) que nous subissons et où nous agissons réellement, nous pouvons et devons aussi les regarder du dehors ou d'un point de vue universel, pour les juger et y agir de façon libre et bonne, mais aussi juste. Éthique et morale reflètent la

dualité, mais aussi l'inséparabilité de ces points de vue, qui tissent les relations et la vie humaines en tant que telles.

44 – Formalisme

Le plus directement, *formalisme* est le nom de la conception des fondements des mathématiques défendue par Hilbert au début du xxe siècle : les mathématiciens travaillent dans des systèmes formels, où la connaissance mathématique a été transcrite, et dans lesquels, en jouant au jeu d'écriture de la preuve formelle, on peut dériver indéfiniment de nouveaux théorèmes.

Ces systèmes formels sont justifiés selon Hilbert parce qu'une partie de leur pouvoir consiste à redévoiler des évidences intuitives, combinatoires et finies élémentaires. Du moins si l'on parvient à établir, par un raisonnement second mobilisant la même sorte d'évidences, qu'ils ne sauraient mener à contradiction.

Mais plus généralement, le mot formalisme désigne, dans le débat philosophique, toute attitude qui se satisfait de la forme des choses ou de la forme des fonctionnements, sans plus demander sur quelles réalités, concrétudes ou attestations ces formes sont gagées : en ignorant ou négligeant le

contenu.

Pour certains, l'attitude formaliste est mauvaise, elle porte toujours tort à ce qu'elle formalise. Ainsi, on a reproché à la morale (→ 43) kantienne, qui suspendait le bien et le mal à la vérification du caractère universalisable de la maxime de notre comportement, sans égard à son contenu, son formalisme.

Pour d'autres, l'attitude formaliste est bonne, parce qu'elle met en lumière à quel point tout dépend en dernière analyse d'une convergence pratique entre les hommes. De ce point de vue, formaliser, c'est redéfinir les contenus

en termes des règles d'emploi en vigueur à leur sujet. Et l'on estime que telle est l'explicitation optimale de ce que nous partageons.

Il est clair que la notion de formalisme, telle que nous l'avons présentée, ne garde qu'un rapport lâche avec la notion usuelle, morphologique de forme : la belle forme de ce chapeau. Il se trouve seulement que l'écriture des règles partagées requiert un système de notation symbolique : lorsqu'on s'en tient à celui-ci, tout est suspendu en fin de compte à la silhouette apparaissant sur le papier.

45 – Herméneutique

C’est au xixe siècle que l’herméneutique, comme technique ou art d’interpréter le Texte sacré, est devenue un problème philosophique général, celui de la compréhension, et que s’est constitué le paradigme d’une « raison herméneutique ». Étendue de l’interprétation (→ 49) d’un texte à celle de la compréhension en général (Schleiermacher), à la différence entre sciences de la nature qui expliquent et sciences de l’esprit qui interprètent (Dilthey), à la compréhension comme être-au-monde (Heidegger, → 80), la constitution de l’herméneutique a fourni

une orientation décisive de la philosophie contemporaine, bien souvent mise en regard avec la tradition « analytique » anglo-saxonne.

H.-G. Gadamer, à l'époque contemporaine, a procédé à l'élargissement systématique du problème de la compréhension. En faisant converger la question épistémologique du statut des sciences de l'esprit avec les avancées de la phénoménologie heideggérienne, il propose un modèle de raison (→ 58), autonome mais toujours seconde par rapport au monde signifiant dans lequel elle est enracinée, le sens et la vérité (→ 28, 31) se construisant dans un

processus d'interprétation active.

C'est la lecture, comme processus d'appropriation existentielle du sens, qui va devenir, chez Ricœur, le paradigme de cette herméneutique. L'herméneutique retrouve alors, par le long et nécessaire détour de la phénoménologie et de la philosophie de l'existence (→ 10), son ancrage premier dans la compréhension du texte. Mais, à partir du « tournant linguistique » et greffée sur la philosophie pragmatiste américaine, elle trouve une autre orientation, « radicale », pour laquelle le jeu de l'interprétation indéfinie se substitue à la référence à un monde prétendument objectif et indépendant (ou

extralinguistique) qui fournirait la norme de toute vérité. Si le « monde » (→ 18) n'est plus autre chose qu'un ensemble de versions plus ou moins concordantes mais aussi riches de leur diversité, la raison quant à elle, devenue « conversationnelle », n'est plus que le processus indéfini qui ajointe, confronte, fusionne ou corrige ces versions sans qu'une norme fixe puisse en interrompre le mouvement.

46 – Histoire

Comprise comme discipline ou comme savoir, l'histoire peut être définie comme la connaissance du passé, telle

que l’étude des documents permet de l’établir. Deux problèmes se posent à la réflexion. Le premier est celui de l’objectivité d’une telle connaissance. À l’opposé des historiens positivistes pour lesquels l’histoire se résume dans l’établissement des faits, nombreux sont les théoriciens qui doutent de la possibilité d’une telle objectivité, en soulignant la part de subjectivité du travail historique, du choix de son objet (→ 56), de l’établissement des documents, de leur interprétation (→ 49) qui recrée le passé à partir d’un présent donné ou de la méthode qui détermine ce choix. Le second problème est moins l’affaire des historiens eux-mêmes que des philosophes. Il tient à la possibilité

de donner à la succession non seulement des événements, mais plus généralement des « civilisations », un sens déterminé, comme si celle-ci obéissait à une loi secrète ou poursuivait un but caché – ce qu'on appelle une finalité. Le savoir dont le passé fait l'objet se projette alors dans le futur, avec tous les risques que cela comporte, des prophéties les plus farfelues à l'élection pour une mission historique prétendument universelle. Comme tant de nationalismes et de messianismes politiques en offrent l'exemple, l'histoire fait l'objet d'une vision, dont les tentatives de réalisation se révèlent toujours infiniment meurtrières. Mais le passé n'est pas seulement objet de

connaissance et de spéculation. Il est aussi constitutif de l'identité propre à tout individu comme à toute collectivité, quelles que soient les ruptures et les discontinuités qui l'ont marqué. Or, nul ne saurait prétendre avoir une conscience immédiate de ce qui la constitue. C'est pourquoi il revient à chacun d'inventer des médiations ou de trouver une méthode pour se réapproprier cette histoire, avec ou sans le soutien des autres – une anamnèse, en quelque sorte, comme le sont la psychanalyse ou cette écriture de soi qu'est l'autobiographie.

47 – Idéalisme

La mauvaise réputation de l'idéalisme tient à son opposition au réalisme : serait « idéaliste » celui qui, par ignorance du concret, s'enfermerait dans le jeu de ses représentations et se détournerait du monde. Pourtant, dans son sens philosophique, l'idéalisme est une espèce de réalisme puisqu'il affirme la réalité des idées. Dans la tradition platonicienne, les idées (ou Formes, → 83) ont une consistance ontologique supérieure aux choses sensibles. Identité à soi et éternité sont des attributs qui, non seulement, distinguent les idées de leurs copies dans le monde sensible, mais installent une opposition entre l'être (→ 9) et l'apparence qui traverse toute l'histoire de la métaphysique (→

52). Il existe néanmoins des variantes de l'idéalisme. Dans la modernité, il prend une signification essentiellement subjective : les idées sont assimilées à des représentations mentales (Descartes) ou à des productions de l'entendement ou de la raison (Kant). Le problème devient de savoir comment ces représentations rejoignent le réel empirique. Au-delà de ces variantes, une position idéaliste postule qu'il faut « partir » des idées pour comprendre le procès de la connaissance plutôt que d'abstraire les représentations cognitives à partir de la matière (→ 17) ou des sensations. Dans la version radicale défendue par Hegel, toute philosophie digne de ce nom est

idéaliste puisqu’elle repose sur la négation de l’immédiat sensible. Connaître, c’est toujours extraire du donné singulier des caractéristiques universelles. La question actuellement la plus âprement débattue est celle du statut de ces représentations idéelles : s’agit-il d’entités mentales, sont-elles immanentes aux choses ou encore relèvent-elles d’une dimension langagière ? À cet égard, le problème de l’idéalisme n’est nullement réglé par le tournant « postmétaphysique » de la philosophie contemporaine.

48 – Imagination

L'imagination désigne en un sens commun repris par certains philosophes modernes le mécanisme de l'esprit (ou la faculté) par lequel il transpose, modifie, et même selon certains forge, librement ses idées (→ 83). On l'opposera alors à la mémoire qui, elle, conserve sous la forme d'idées l'ordre et la forme de nos impressions premières. Ce sens moderne diffère largement du sens ancien, puisque la *phantasia* d'Aristote ou des stoïciens, traduite par *imaginatio* chez plusieurs auteurs latins, désignait ce en fonction de quoi apparaissent des images (ou représentations) des choses extérieures. Il n'y a alors pas lieu, en ce sens ancien, de réduire l'apparaître propre à

l'imagination à l'illusion ni d'opposer l'imagination à la mémoire qui, comme le remarquait Aristote, n'existe pas sans images. C'est notamment, mais pas uniquement, en raison de cette variation de sens que l'imagination divise les philosophes. Considérée par Aristote comme indispensable à l'intellect, y compris mathématique, Pascal y vit une « maîtresse d'erreur et de fausseté », et Malebranche souligna sa dangereuse alliance avec les passions. Cette admission ou ce rejet philosophique de l'imagination conduisit Hume à distinguer, dans l'imagination, les principes « permanents, irrésistibles et universels » indispensables à nos pensées et à nos actions (→ 1) et les

principes « variables, faibles et irréguliers » qui font craindre à certains les spectres dans le noir ou entraînent les philosophes dans des notions fictives. Qu'elle soit vue comme un obstacle au jugement droit ou bien comme essentielle au fonctionnement de l'esprit en raison de ses propriétés associatives, fictionnelles et combinatoires (donc esthétiques et logiques, → 42, 51), transcendantales et créatrices (chez Kant), ou même morales (à travers les points de vue qu'elle permet d'adopter), l'imagination est non seulement un objet (→ 56) pour les philosophes, mais également un instrument de leur pensée lorsqu'ils recourent aux fictions, spéculent sur des

mondes possibles, forgent des concepts ou bien suggèrent, comme les poètes, des images.

49 – Interprétation

Interpréter quelque chose, cela veut dire en expliciter le sens ou, selon une manière d'entendre le mot fortement plausible, cela signifie choisir ce sens, lui donner une figure arbitraire, forçant l'intention originaire peut-être. La notion d'interprétation est ainsi marquée par la question de la fidélité ou de la justesse. Cela dit, en amont, un autre problème est de savoir en quoi l'interprétation consiste.

Pour certains, interpréter, c'est mettre à plat la correspondance d'un texte ou d'un discours avec le monde. Au niveau le plus simple, interpréter les noms, c'est accéder aux individus que ces noms désignent. En décodant « l'aigle de Tolède » comme une nomination du champion cycliste Federico Bahamontes, j'interprète.

Pour d'autres, interpréter, c'est ressaisir le message comme façon d'assumer une situation. J'interprète l'agitation et les pleurs d'un enfant comme l'organisation existentielle par lui de sa fatigue. Dans cette ligne, on arrive à la vision d'un être humain constamment engagé dans l'interprétation : fait-il jamais autre

chose qu'accentuer ou ignorer telle ou telle structure de son environnement ? Mes petites routines de circulation dans mon appartement interprètent mon espace personnel.

La question de l'interprétation se divise par ailleurs entre les grands enjeux connus de nous. Dans le contexte de la moralité, ne faut-il pas reconnaître que le moment de l'interprétation d'autrui (→ 35) est essentiel dans la perspective d'une action (→ 1) bonne ou mauvaise envers lui ? La qualité des œuvres d'art, par ailleurs, n'est-elle pas le plus souvent sous la dépendance d'une interprétation qui intervient toujours à leur réception, et parfois dans leur

émission (interprétation d'un concerto) ? Et enfin : des interprétations à la fois justes et riches (fécondes) sont impliquées en mille endroits ou mille moments de l'intelligence scientifique.

Encore faudrait-il que l'interprétation ne soit pas tout pour qu'elle soit quelque chose. Dans quel cas n'interprétons-nous pas ? Lorsque nous exprimons ? Lorsque nous déduisons ?

50 – Joie

La joie est une émotion susceptible de différents degrés, généralement tenue pour bonne. Elle ne consiste pas

simplement à éprouver un certain agrément de façon durable, mais se distingue pourtant d’une sensation de plaisir ponctuel car elle est le plus souvent dynamique et transitoire, ce en quoi elle se différencie du bonheur ou du bien-être, conçus comme des états stables. Elle est ressentie de façon plus profonde et consciente que la simple gaieté. Elle peut se traduire par des manifestations plus ou moins enthousiastes et exubérantes, mais aussi par la paix intérieure et la sérénité. Son importance philosophique vient du fait que, contrairement à ces autres notions, elle se définit non pas seulement par un effet subjectif, mais par un contact avec l’être (→ 9), la réalité.

Il en va ainsi chez Spinoza (*Éthique,* III et IV). Dans le cadre de sa théorie du *conatus* (→ 74), Spinoza compte la joie, avec le désir et la tristesse, au nombre des affects fondamentaux dont dérivent tous les autres. Il la définit comme « le passage de l'homme d'une moindre à une plus grande perfection », c'est-à-dire une augmentation et un développement de notre puissance (→ 34) d'exister, le processus d'affirmation de notre être. De façon similaire, Bergson (« La conscience et la vie », 1911) voyait dans la joie le signe non seulement d'une réussite ponctuelle du vivant et de ses capacités créatives, mais aussi d'un contact qui s'opère entre nos créations et la création, qui est au

fond même des choses.

La notion est également importante dans l'univers religieux, notamment chrétien. La joie y est conçue comme un « don du Saint-Esprit » qui procure une anticipation de la béatitude promise aux élus après leur mort (→ 19). Selon les Évangiles (Jean, 15, 11), Jésus enseignait « pour que sa joie soit dans [les hommes] et que leur joie soit parfaite ».

On peut se demander alors si la joie est le principal but visé par l'activité philosophique ou si elle n'est qu'un signe du but essentiel qui est le contact avec l'être, et enfin si la confusion avec

les autres états que l'on a évoqués (plaisir, bonheur, gaieté) ne la constitue pas en un obstacle qui conduit à négliger les fins essentielles de l'homme.

51 – Logique

Un raisonnement pour être correct, ou valide, doit obéir à un certain nombre de lois (→ 16), de modèles ou figures. Un tel raisonnement sera également dit logique. La logique est donc la science des lois du raisonnement valide. Quelles sont ces lois et d'abord qu'est-ce qu'un raisonnement ? Un raisonnement se compose de propositions, c'est-à-dire d'énoncés qui peuvent être déclarés

vrais ou faux car ils affirment quelque chose. Dans un énoncé, pour Aristote, un terme-prédicat est affirmé ou nié d'un terme-sujet au moyen de la copule « être » : « les animaux (sujet) ne sont pas (copule) rationnels (prédicat) ». La logique des stoïciens insistera beaucoup sur les propositions-événements, comme « il pleut ». C'est une loi logique qu'on ne saurait attribuer deux prédicats contraires à un même sujet en même temps et sous le même rapport, ainsi « S est P » et « S est non-P ». Cette loi est celle de *contradiction.* Par ailleurs, des propositions « S est P » et « S est non-P » l'une est nécessairement vraie, il n'y a pas de troisième possibilité : c'est la loi du *tiers exclu.* Les lois d'*identité* (S

est S), de contradiction et de tiers exclu ont été appelées « lois de la pensée » : est logique ce qui est conforme à ces principes. Enfin, on a un raisonnement valide lorsque comme dit Aristote « certaines choses étant posées, quelque chose d'autre que ces données en résulte nécessairement ». De certaines propositions vraies, et pour cette raison appelées « prémisses » découle nécessairement une nouvelle proposition qui en sera la « conclusion ». Soit les deux prémisses « Tous les H's sont des A's » et « tous les A's sont des M's ». Il en découle nécessairement que « tous les H's sont des M's ». Un tel raisonnement est un *syllogisme.* La syllogistique d'Aristote et de ses successeurs est

l’étude des différentes formes et figures de raisonnement de cette nature. On constate que la conclusion ne dépend nullement du contenu des symboles H, A et M, de la matière donc des propositions, mais uniquement de leur forme. La nécessité est ici formelle. La logique est devenue entièrement formelle en adoptant un symbolisme algébrique et en créant son propre langage et ses procédures de déduction. Ainsi, dans un formalisme (→ 44) moderne, le syllogisme qui précède s’écrira.

Ce qui est la traduction dans la logique mathématique de : « Si quel que soit l’individu *x* lorsque *x* a la propriété H il

a la propriété A et quel que soit l'individu *x* lorsqu'il a la propriété A il a la propriété M, alors quel que soit l'individu *x,* s'il a la propriété H alors il a la propriété M. »

52 – Métaphysique

Le terme de métaphysique désigne de façon technique un problème présent dans chaque philosophie : celui d'une connaissance ultime des choses, de sa possibilité, de la manière de la concevoir, de ses effets sur notre savoir, sur notre histoire (→ 46) et sur notre vie (→ 32). Ce terme surgit d'abord, de façon révélatrice, pour dénommer

certains livres d'Aristote sur les principes les plus généraux de l'être (→ 9) : on considérait ces derniers comme venant après ou au-delà de (méta) la nature *(physis)* ou la science de la nature, et surtout comme n'ayant eux-mêmes plus rien au-dessus ou au-delà d'eux. Dès lors, elle désigne le but ultime du savoir accessible à l'esprit humain comme tel. Mais est-il réellement accessible ? Cette question connaîtra un point de crise et de résolution avec Kant qui conteste cette possibilité tout en maintenant en l'homme, « animal métaphysique », une disposition invincible et d'essence morale à s'y rapporter. Le xxe siècle, cependant, durcira les oppositions. Une

Introduction à la métaphysique (Bergson, 1903) revendiquera à nouveau sa réalité, au nom de l'expérience de la durée (→ 78). Mais elle suscitera la critique radicale d'un empirisme (→ 40) qui s'appuie sur la logique (→ 51) pour distinguer entre les connaissances fondées et celles qui ne le sont pas (ainsi dans le *Manifeste du cercle de Vienne* [1], et la philosophie dite pour cela même analytique). Elle rencontrera enfin une *Introduction à la métaphysique* (Heidegger, 1935) d'un autre genre : voyant dans la métaphysique l'histoire de la méconnaissance de ce qui doit rester une Question (celle de l'Être) sans jamais devenir un savoir, au risque dans le cas

contraire de tout réduire à un objet manipulable et destructible. Le paysage philosophique est ainsi déchiré par la question de la métaphysique. On ne peut pourtant s'y dérober ; et chaque option adoptée devra rendre compte des problèmes soulevés par les autres : de la possibilité logique de la métaphysique, de ses effets historiques, mais aussi de ce sur quoi elle paraît s'appuyer, dans certaines épreuves ultimes de l'existence (→ 10).

53 – Moi

Dans la langue courante, le mot « moi » permet au locuteur de se désigner lui-

même, sans se nommer ni se décrire, comme étant l'auteur ou le possesseur de quelque chose qui est en question dans la conversation : « c'est moi qui ai fait cela », « c'est à moi ». Avec ce petit mot « moi », le locuteur s'introduit en chair et en os, mais de manière anonyme, dans l'espace logique (→ 51) du discours.

La substantivation de ce mot, sous la forme « le moi », est une création philosophique assez tardive, que l'on peut principalement attribuer à Pascal. Si cette création est heureuse, qui fait paraître un objet (→ 56) auquel la philosophie antérieure n'avait été que peu attentive, elle est en même temps une création ambiguë, parce que très

dépendante de la langue dans laquelle elle est formulée. Ainsi, l'anglais ne connaît pas *the Me,* mais, sous la plume de Locke, *the Self.* Et l'allemand ne connaît qu'un *das Ich,* qui reviendra en français sous la forme « le Je ». Ce détour germanique permet de comprendre l'ambiguïté qui s'attache à l'expression « le moi », ambiguïté que l'on peut essayer de lever en distinguant deux concepts de moi : le moi comme sujet dernier de la pensée et le moi comme objet propre de ce sujet dernier de la pensée. Le moi comme sujet est ce que la philosophie ancienne métaphorisait par l'image d'un œil intérieur, voyant tout, mais ne se voyant pas lui-même et, pour cette raison,

transcendant l'espace des objets de pensée. C'est là le moi ou le je transcendantal de Kant et de la phénoménologie (→ 91) et dont Wittgenstein dira qu'il est hors du monde. Mais il y a aussi un moi mondain, un moi qui est dans le monde et que, pour cette raison, on peut chérir ou haïr. Le moi désigne alors ce que chacun sait, mais aussi pense ou estime être lui-même. Ce moi objet (→ 56), ce moi mondain, se compare, selon le mot de François Lamy (1636-1711), à une « statue animée », une petite idole portative, objet d'un amour propre.

Voir aussi Amour de soi (→ 68).

54 – Nombre

Les nombres sont d'emblée des objets métaphysiques (→ 56, 52). Pour pouvoir compter des choses, en effet, il faut que chacune soit une réalité suffisamment bien définie et identifiée ; pour qu'il y ait un sens à les compter ensemble, il faut que toutes puissent être pensées sous le même concept [2], c'est-à-dire qu'on puisse reconnaître en chacune un même type. La première condition définit des êtres ou des substances (→ 64), la seconde, des essences. Enfin, les nombres peuvent s'appliquer à tout ce qui, d'une façon ou d'une autre, est : objets, événements, pensées, entités

fictives et êtres de raison (→ 58). Euclide définit le nombre (entier naturel) comme « une multiplicité composée d'unités » [3], une collection d'objets qui n'ont en eux-mêmes aucune propriété – et qui sont de ce fait strictement équivalents et indiscernables – et pourtant clairement distincts. Ni l'unité de la chose ni l'identité du type, conditions de possibilité du nombre, ne sont données dans l'expérience ; nous les reconnaissons dans les choses dans la mesure où celles-ci paraissent se conformer à certaines règles. En outre, l'exploration méthodique des opérations de l'arithmétique nous fait pénétrer dans un ordre propre à l'univers des nombres qui excède lui aussi les enseignements

de l’expérience et les pouvoirs de l’imagination, comme on peut le voir dans la façon dont l’arithmétique nous permet de considérer et de manier l’infini de façon claire et assurée. En même temps, les nombres manifestent leur pouvoir de décrire et d’ordonner le réel empirique (→ 40), comme on le voit par les opérations de mesure qui toutes dérivent du comptage. De là vient l’orientation largement majoritaire de la philosophie de l’arithmétique vers l’idéalisme (→ 47). Platon fit du nombre le type de l’objet connaissable et le moyen privilégié de la connaissance, une sorte de preuve de fait, universelle et accessible à tous, de la validité de sa doctrine des idées (→

83). Mais Frege ou Cantor sont eux aussi « platoniciens » en ce sens qu'ils attribuent aux objets mathématiques une réalité en soi, irréductible à l'expérience.

55 – Normal

Le premier usage du terme « normal » est négatif. « Ce n'est pas normal », entend-on tous les jours. Or, ce n'est pas par hasard. Cela exprime même, comme Georges Canguilhem l'a montré, la vérité (→ 31) et la nécessité du concept de norme dans notre vie et en philosophie. La norme ne désigne pas une loi (→ 16) naturelle et objective ne

souffrant aucune exception ni transgression ; pas plus, un substitut statistique que serait une « moyenne » mathématique de cas à peu près semblables. Elle renvoie toujours à un choix ou à une position active, que l'on dira justement « normative », par opposition à ce qui la perturbe (comme le pathologique ou la maladie dans nos vies) ou à ce qui la transgresse (comme une infraction dans nos sociétés). Pourtant, depuis ce sens qui est à la fois subjectif et vital, le concept de norme rencontre un double élargissement qui pose deux problèmes cruciaux. Tout d'abord, chez l'homme, la pratique même de la vie passe par le savoir ou la connaissance, et l'établissement des

normes de vérité. Cependant, celles-ci restent inséparables dans leur fondement même de l'expérience de l'erreur, de sorte que la norme de vérité se traduit dans l'histoire concrète des sciences (→ 27). Mais de plus, la normativité sociale passe aussi par l'exigence de normes de justice. Comment passe-t-on du vital au social, au politique et au droit ? Est-ce comme le veut Foucault par un renversement qui fait que la norme est d'abord normalisation sociale, politique, historique ? Est-ce comme le veulent les théories de la justice par un fondement indépendant ? ou est-ce, en continuant toujours Canguilhem, par le refus lui aussi continué de l'injustice ? On verrait ainsi dans ce nouvel ordre

l'expérience négative de la maladie et de l'erreur se prolonger et se transformer, la justice (→ 14) comme la vérité ou la santé étant un ordre normatif mais pas pour autant relatif, les refus dans tous ces cas ouvrant au contraire un double horizon de résistance et de progrès (→ 24).

56 – Objet

Il y a objet lorsqu'une multiplicité (sensations, qualités, propriétés, etc.) se rassemble et se présente comme *une*. L'arbre du jardin qui se détache sur un massif de verdure se donne d'abord comme une présence feuillue et boisée

où joue la lumière ; il ne devient objet qu'à partir du moment où cette diversité sensible se condense de façon à compter pour un. Si l'objet se définit seulement comme l'unité d'une multiplicité, il est clair que n'importe quoi peut être un objet : tout ce dont il est question, tout sujet d'un énoncé, tout contenu de pensée. Non seulement l'arbre du jardin, mais pourquoi pas l'espèce arbre, pour autant qu'elle fait l'objet d'un jugement, d'un acte de connaissance. Il y a des objets abstraits (objets mathématiques), et si l'on suit Meinong, même les objets non existants sont des objets, du moment qu'ils sont visés par la conscience.

La notion d'objet est donc duplice,

tiraillée entre un sens formel (désignant l'objet de la pensée ou du discours en général) et un sens empirique (« les choses » évoquées par Perec). Comment passe-t-on du concept formel d'objet à celui de chose matérielle, à la diversité concrète des objets perçus, manipulés ou consommés ? Qu'est-ce qui rend ces deux orientations solidaires ? C'est le sujet. Car l'objet n'est pas seulement ce qui est *un,* c'est aussi et d'abord ce qui est *là,* c'est-à-dire posé devant (*objectum, Gegenstand*), offert à la perception ou à la pensée sous une certaine perspective. L'objet est ce qui fait face à un sujet qui l'envisage. La philosophie, après Descartes, a ainsi pensé l'objet comme une fonction du

sujet, une fonction d'unification de l'expérience.

La problématique de la constitution transcendantale (→ 98) de l'*objectivité* donne un relief nouveau à une question ancienne touchant la relation de l'être (→ 9) et du phénomène. De l'objet, nous ne saisissons qu'une face à la fois dans l'espace et le temps ; de là l'idée que l'objet lui-même (l'objet « en soi ») se déroberait sous un voile d'apparences changeantes. Kant propose de maintenir l'objet dans l'ordre du phénomène sans rien ôter à sa réalité, sans le dissoudre dans la diversité de ses apparences sensibles. L'objet est essentiellement ce qui se montre : tout objet est objet d'une

expérience possible, tandis que la « chose en soi », principe de toute donation d'objet, se dérobe parce qu'elle n'est justement pas un objet. La phénoménologie (→ 91) a cherché à approfondir le mode d'être de l'objet perçu pour lui-même, sans détour par la chose en soi. Une des tâches de la philosophie contemporaine est de proposer une théorie de l'expérience sans objet (Deleuze), mais aussi de l'objet sans l'expérience, qui ne l'indexe plus aux formes du sujet (Badiou).

57 – Personne

La notion de personne en son sens « d'individu de l'espèce humaine » est le fruit d'une histoire complexe. Le mot latin *persona* (grec *prosopon*) désignait le masque que portaient les comédiens au théâtre pour montrer le « personnage », le caractère ou la fonction qu'ils incarnaient. Certains philosophes stoïciens parlèrent ainsi de *personne* pour décrire le *rôle* que chaque homme a selon eux à jouer en ce monde. La notion a ensuite été utilisée par les théologiens chrétiens pour définir le dogme de la Trinité : Dieu (→ 7) est présenté comme une unique substance (→ 64) en qui on différencie trois personnes (le Père, le Fils et l'Esprit) qui se distinguent par les

relations qu'elles entretiennent. Au vie siècle, Boèce a forgé cette définition canonique de la personne : « substance individuelle de nature rationnelle ».

On retrouve certains de ces éléments dans les usages actuels de la notion. Grammaticalement, les trois personnes désignent les trois rôles (celui qui parle, celui à qui on s'adresse, celui dont on parle) que peut jouer un individu. En philosophie et plus particulièrement dans le domaine moral, la personne désigne l'être humain en tant qu'il est doté de caractéristiques qui le singularisent : la capacité à entrer en relation avec d'autres, la conscience de soi, la rationalité, la responsabilité. En

ce sens et à la différence d'autres catégories (« individu », « sujet », etc.), le concept de « personne » s'applique de façon exclusive aux humains : jamais on ne dit d'un animal qu'il est une « personne ». Dans le domaine juridique enfin, une personne est un individu (personne physique) ou une entité collective (personne morale) reconnue comme titulaire de droits et d'obligations.

La notion de personne est aujourd'hui au cœur de nombreuses discussions philosophiques, plus particulièrement dans le domaine de l'éthique médicale et de la bioéthique. Certains se demandent ainsi dans quelle mesure un malade

atteint de démence avancée doit encore être considéré comme une personne. On a aussi proposé de conférer à l'embryon le statut de « personne potentielle ».

58 – Raison

Définie comme la faculté de l'universel, la raison n'a cessé de faire l'objet de remises en cause depuis les lieux qu'elle ignore ou repousse : le sensible, la foi (→ 11), la folie, etc. Que faut-il penser des prétentions du savoir rationnel à énoncer la norme du vrai et du juste ? N'y a-t-il pas toujours de la violence (→ 33) dans l'acte par lequel la raison définit ce qui est son « autre » et, à ce

titre, ne mérite pas d’être paré des oripeaux de la légitimité ? Si ces questions ont trouvé une nouvelle acuité dans les débats contemporains sur le relativisme (→ 60), elles sont déjà présentes dans l’antique différend entre la philosophie et la sophistique. Le doute sur les pouvoirs de la raison accompagne presque nécessairement l’auto-affirmation de celle-ci que ce soit sous la figure du savoir scientifique ou de la connaissance métaphysique (→ 52). Pour répliquer à cette provocation venue du dehors, les partisans d’un rationalisme critique insistent, à la suite de Kant, sur la pluralité des usages de la raison humaine. Plutôt que d’en rester à une mise en demeure de « la »

rationalité occidentale comme telle, on peut montrer que certaines ressources de la raison peuvent être mises au service d'une critique d'elle-même. La distinction entre raison théorique et raison pratique (en termes contemporains : entre raison « instrumentale » et raison « communicationnelle ») est, en autres, un exemple de cette pluralité des usages. S'ils rompent avec l'image monolithique d'une raison objectivante toujours insoucieuse des singularités, ils ne résolvent pas le problème de l'éventuelle unité de la raison humaine. C'est peut-être parce qu'il faut renoncer à aborder la raison comme une faculté, avec toutes les ambiguïtés

psychologiques liées à ce terme, pour l'envisager dans ses œuvres (scientifiques, institutionnelles, philosophiques, etc.). Dans cette perspective, on privilégiera une herméneutique (→ 45) des formes de rationalité plutôt qu'une doctrine de la raison.

59 – Référence

Le concept de référence n'est pas un concept traditionnel de la philosophie, mais une notion qui s'est introduite en philosophie à la faveur du « tournant linguistique » qu'elle a connu chez certains auteurs du xxe siècle. À un

premier niveau, la référence d'une expression linguistique, c'est l'objet *réel* dont elle tient lieu. La référence d'une expression linguistique se distingue alors du *sens* de cette expression, le sens étant la manière dont l'objet de référence est présenté ou décrit. Par exemple, « le vainqueur de Iéna » et « le vaincu de Waterloo » sont des expressions qui ont même référence (Napoléon), mais qui n'ont pas le même sens. À un second niveau, la référence, c'est l'acte de parole consistant à focaliser l'attention de ceux à qui on s'adresse sur certains objets particuliers ou certains aspects particuliers de l'environnement. Ainsi, avec un nom propre, par exemple « Bill Clinton », on

fait référence à une personne déterminée. De même encore avec un nom commun accompagné d'une expression démonstrative : « cet homme-là, qui passe devant nous ». Ou avec une description définie : « l'actuel président de la République française ». Enfin, simplement, avec un terme démonstratif : « ceci ». Pourquoi ce concept de référence, avec ces deux niveaux de sens, est-il un mot de la philosophie, et pas seulement un terme technique des sciences du langage ? Parce que c'est un problème traditionnel de la philosophie que celui de la compréhension de la fâcheuse capacité qu'a l'esprit humain de passer à côté du réel, de viser des objets chimériques ou fictionnels. Or,

c’est cette capacité que le concept de référence peut aider à comprendre. En premier lieu, parce qu’en distinguant le sens et la référence d’une expression, on comprend que le sens est indépendant de la référence, que l’on peut donc parler de la montagne d’or, quoique cette expression n’ait pas de référence. En second lieu, parce qu’en étant attentif aux diverses manières de faire référence à des objets (→ 56), on trouve à analyser les diverses façons qu’a l’esprit d’accéder au réel.

60 – Relativisme

S’il y avait un vide, explique Aristote,

alors il faudrait considérer un mouvement en ligne droite ne s'arrêterait jamais, se poursuivrait identiquement à lui-même, à l'infini ce qui est impossible selon lui, le but du mouvement étant le repos. Plusieurs siècles plus tard, la science moderne se construira, entre autres, sur le principe d'inertie qui pose qu'un corps en mouvement rectiligne persévère de manière continue et uniforme en cet état si aucune contrainte extérieure ne vient s'exercer sur lui. Dira-t-on qu'Aristote s'est trompé en jugeant nécessaire le contraire de ce qui s'est avéré une vérité fondamentale de la physique énoncée par Galilée, Descartes et Newton ? Non, si l'on se place dans un point de vue

relativiste par exemple en invoquant le *paradigme* ou encore l'*épistémê* du Stagirite. Dire que d'Aristote à Galilée un changement d'épistémê s'est produit, c'est comprendre l'épistémê comme un ensemble cohérent d'affirmations possibles de protocoles acceptables parce qu'elles sont en cohérence avec les définitions, axiomes et méthodes qui constituent cet ensemble en un véritable système. De la physique aristotélicienne à la galiléenne, c'est le concept même de « mouvement » qui n'a pas la même signification. Passer de la première à la seconde n'est pas sortir de la fausseté pour entrer dans la vérité, mais d'un langage à un autre entre lesquels il n'y a pas de traduction car ils sont

incommensurables : la vérité (→ 31) est donc relative à l'épistémê où elle s'énonce. Le relativisme prend ici la forme de l'affirmation d'une discontinuité radicale d'une épistémê à l'autre.

Les notions de « paradigme » et d'épistémê ont été considérées comme synonymes. Elles ne le sont pas dans les usages définis par Thomas Kuhn pour le « paradigme » et par Michel Foucault pour l'épistémê : le concept de paradigme fonctionne dans l'histoire d'une science (→ 27) particulière tandis que celui d'épistémê a une signification plus large et signifie une « époque » dont elle constitue la structure de

connaissance. On pourra aussi parler d'épistémê occidentale. Ainsi l'Europe de l'époque coloniale a-t-elle exprimé aussi son projet impérial en se donnant une vocation anthropologique l'autorisant à produire sur les « autres » un discours prétendant les connaître mieux qu'ils ne se connaissent eux-mêmes. L'époque de la décolonisation et du postcolonial se caractérise aujourd'hui par l'affirmation d'un pluralisme épistémique où l'Europe se retrouverait « provincialisée ». Ce n'est plus alors sur le plan de l'histoire (→ 46) que s'effectuent les ruptures, mais sur le plan de la géographie des cultures et des langues humaines en posant la même question de la possibilité d'un

universel.

61 – Salut

Dans certaines écoles philosophiques de l'Antiquité, on souhaitait « le salut » à son interlocuteur. Les usages contemporains de « salut » comme formule de politesse ou de civilité sont un écho affaibli de cet ancien usage.

Le mot « salut » (latin *salus,* grec *sôtèria*) a d'abord signifié le fait d'être ou de demeurer intègre et en bonne santé, « sain et sauf », d'un point de vue physique, mais aussi, par extension, moral, spirituel. De façon plus abstraite,

le « salut » désigne le fait d'être parvenu à un état de vie considéré comme souhaitable et le processus (le « sauvetage ») qui conduit à cet état en étant tiré d'une situation ou délivré d'un danger, qui en éloignaient. En somme, on distingue dans le mot « salut » deux aspects : un aspect négatif, par où le salut s'entend comme délivrance et libération, arrachement à une situation périlleuse ; et un aspect positif, l'accession à une situation bénéfique, le fait de passer d'un état de malheur et d'épreuves à un statut de bonheur et d'accomplissement.

Toute pensée conjuguant un diagnostic initial pessimiste sur la condition

naturelle de l'humanité et une affirmation plus optimiste sur la possibilité d'y échapper peut ainsi être considérée comme une théorie du salut (une « sotériologie »). Le christianisme offre bien sûr un modèle de ce type de pensée : les hommes vivent dans la misère de leur condition de pécheurs, et Jésus-Christ (le « Sauveur ») leur apporte les moyens d'en sortir et d'obtenir la vie éternelle. Mais il existe aussi des sotériologies non religieuses, où les hommes obtiennent leur salut en ce monde et par les moyens naturels, immanents, dont ils disposent : la lutte des classes qui met fin à l'exploitation du prolétariat chez Marx, l'usage de la raison (→ 58) qui permet d'échapper

aux passions tristes et de parvenir à la béatitude chez Spinoza. Si l'on admet que l'homme a besoin d'être sauvé, la question fondamentale est donc de savoir s'il peut se sauver lui-même, notamment par l'usage philosophique de sa raison, ou s'il a besoin pour parvenir au salut, d'une intervention extérieure, divine et surnaturelle.

62 – Souveraineté

La souveraineté désigne le pouvoir suprême détenu dans un corps politique par un ou par plusieurs individus qui représentent le peuple (→ 22) ou par le peuple lui-même, et que l'on nomme

alors « souverain ». Au-delà de cette définition fixée à l'époque moderne par Bodin (1576) se posent principalement les problèmes suivants : 1/ s'il est ou non légitime qu'un peuple transmette à un homme ou à une assemblée sa souveraineté, une question à laquelle Rousseau a donné une réponse négative ; 2/ en quoi consiste la souveraineté, autrement dit, quels sont les droits du souverain ; 3/ si une telle souveraineté rencontre des limites, sous la forme de la liberté (→ 15) des sujets ou de leur droit à résister ; et enfin 4/ quelle est la meilleure forme de pouvoir souverain, question qui rejoint celle, plus ancienne, du meilleur régime : le populaire, l'aristocratique ou le monarchique.

Sur toutes ces questions, les philosophes se divisent, y compris lorsqu'ils s'accordent, comme Hobbes et Rousseau, sur la proposition en réalité ambiguë selon laquelle la souveraineté est absolue, indivisible et inaliénable. Selon Rousseau en effet, la souveraineté n'appartient qu'au peuple et se confond avec la puissance législative par laquelle « tout le peuple statue sur tout le peuple » : elle n'est donc « jamais en droit de charger un sujet plus qu'un autre » et reçoit par là ses bornes. Pour Hobbes en revanche, le souverain, quoi qu'il fasse, ne fait jamais de tort aux sujets qu'il représente, et sa souveraineté inclut notamment, outre la prescription des lois (→ 16), leur

exécution *particulière* sous la forme de la justice. D’où leurs conceptions également divergentes des rapports entre souveraineté et liberté (→ 15) : un sujet se soumettant à un acte de souveraineté, selon Rousseau, est libre car il n’obéit à personne d’autre qu’à lui-même, là où Hobbes réduisait la liberté des sujets à la liberté naturelle de ne pas se tuer ou s’accuser si on le leur commande et aux actions non réglementées par les lois.

63 – Structure

« Structure » se dit, de façon générale, d’un système de relations indifférent à la nature des termes mis en rapport et

invariant sous certaines transformations, à l’image d’un bâtiment dont l’architecture (ou « l’infrastructure ») demeure intacte en dépit des ravalements successifs qui en modifient l’apparence. On parle dans le même sens de la structure d’une géométrie, donnée par son groupe de symétries, mais aussi de la structure d’une théorie physique, lorsque les relations fondamentales exprimées par un système d’équations se retrouvent identiques dans différentes interprétations (→ 49) ou modèles. Le « réalisme structural » est la position épistémologique qui localise le réel physique au niveau des structures. À cet égard, l’innovation majeure du structuralisme (tel que Lévi-

Strauss a pu l'élaborer à travers l'analyse des mythes ou des systèmes de parenté) consiste à avoir rendu la notion de structure solidaire de celle de transformation. Outre que les transformations sont en général un moyen efficace de mettre au jour les invariants (voir Relativité → 94), il y a là un trait propre aux structures qui intéressent l'anthropologue : non pas les totalités réelles ou physiques, mais les totalités symboliques organisées en systèmes de signes. Qu'il s'agisse des langues, des institutions sociales ou de toute autre dimension de la culture, les systèmes symboliques se distinguent par le fait qu'ils fonctionnent par oppositions distinctives, à l'image des

phonèmes dans la langue, qui ne doivent leur individualité qu'au système de traits contrastifs qui les différencient les uns des autres (b/p, b/v, etc.). Autrement dit, chaque élément différentiel, mais aussi chaque relation ou système de relations, s'y définit par sa situation dans un ordre des places, mais aussi à travers ses transformations possibles (permutations, substitutions, etc.). C'est pourquoi caractériser la structure comme une forme invariante, pour ainsi dire sans contenu, s'avère finalement inadéquat. Le structuralisme n'est pas un formalisme (→ 44). Comme l'écrit Lévi-Strauss, si la structure n'a pas de contenu distinct, c'est qu'« elle est le contenu même », mais le contenu

appréhendé comme permutable et donc essentiellement mouvant, à travers l'ensemble des variantes qui contribuent à le maintenir ouvert.

64 – Substance

Ousia, que nous avons pris l'habitude de rendre par « substance », désigne dans la philosophie grecque la réalité, mais sur le fond d'une interrogation critique. Ce que nous percevons, et qui se présente d'abord comme étant tout réel et tout le réel, est affecté, dit Platon, de plusieurs faiblesses : il est passager, voué à disparaître, et n'est jamais pleinement ni exactement ce qu'il est

censé être. C'est donc la tâche de la philosophie que de découvrir ce qu'il y a de réellement réel dans la réalité. La substance est ainsi le substrat qui persiste à travers le changement des apparences et les soutient dans l'être (Kant lui-même, qui rejette la possibilité de connaître « choses en soi », affirme que le changement ne peut simplement pas être conçu autrement que sur le fond d'une réalité permanente). Au long de son histoire, le concept de substance conservera toujours le statut sémantique et ontologique qu'il a dans la doctrine aristotélicienne des catégories. La substance est la première des catégories, celle qui supporte tous les autres types de prédicats. Une substance et une

réalité indépendante, quelque chose qui n'a pas besoin d'autre chose pour être ce que c'est : un homme, par exemple, ou un cheval (même si Aristote admet que l'on peut parler aussi de l'*ousia* d'un terme d'une autre catégorie, d'une vertu (⇒ 66) par exemple, si on la considère en elle-même : le terme en vient alors à désigner « l'essence »). Il reste à savoir si ce qui mérite le plus d'être appelé substance ne serait pas les individus : Socrate, par exemple, plutôt que « homme », qui ne fait que regrouper un ensemble de déterminations communes à Socrate et à d'autres ; ou si au contraire on ne doit pas dire que rien de ce qui naît et périt n'est réellement substance, puisque cela ne subsiste, pour

quelque temps seulement, que grâce au concours et au soutien d'autres êtres. C'est ainsi que Spinoza en vient à soutenir la thèse qu'il n'y a qu'une seule substance, nécessairement existante et donc éternelle et infinie, celle que nous appelons « Dieu » (⇒ 7) ou « nature ».

65 – Tolérance

Opérant dans un espace public informel, la tolérance n'est, à un premier niveau, qu'une *attitude* du sujet à l'égard des opinions et pratiques d'autrui. Si cette attitude constitue objectivement une garantie fondamentale pour la liberté des personnes et la concorde sociale, elle

suscite une première observation qui concerne évidemment ses limites ou son caractère conditionnel : en droit, sa seule condition limitative est sans doute sa reconnaissance comme norme universelle (pas de tolérance pour celui qui la nie comme principe). Mais l'intolérable ne se réduit pas à cette négation de principe et inclut toute pratique ou discours portant atteinte à la personne : la tolérance n'est alors qu'une pratique arbitraire, fragile ou irresponsable tant qu'elle n'est pas soumise aux principes de la justice et de la moralité. C'est que la tolérance n'est pas encore le *respect*. Comme attitude, elle recouvre en outre des motivations diverses, et il y a une différence sensible

entre l’acceptation d’un modèle pluraliste et l’indifférence pure et simple, pour ne rien dire de son caractère condescendant : on *tolère* ce que l’on juge par ailleurs faux, ridicule ou stupide.

Cette dernière observation ouvre aux deux dimensions fondamentales de l’idée de tolérance : une dimension politique, historiquement première, et une dimension épistémologique sous-jacente. Fondatrice de la modernité, elle s’est élaborée historiquement dans le cadre politique de la question religieuse, avant d’être étendue en théorie à l’ensemble des relations intersubjectives. Or, si l’objectif est

d'établir la coexistence pacifique de différentes confessions au sein d'un même État, il faut bien alors que le critère de la vérité soit suspendu. Ce qui peut ouvrir à la dimension épistémologique et aux discussions contemporaines concernant l'éthique de la croyance : si elle n'est pas simplement un aveu de scepticisme (nous n'avons aucun moyen de savoir si une croyance est vraie ou fausse) ou si elle n'est pas fondée sur un relativisme global (⇒ 60), jusqu'où la tolérance à l'égard des croyances doit-elle s'exercer, non seulement en matière politique ou morale, mais bien aussi en matière épistémique ? Jusqu'à l'insensibilité au vrai ? Jusqu'au refus

de la contrainte rationnelle ?

66 – Vertu

Faut-il parler de la vertu au pluriel ou au singulier ? Cette question relève de la philosophie dans la mesure où elle décide des principales caractéristiques conférées à la morale (⇒ 43). Les Grecs ont généralement privilégié une éthique des vertus, c'est-à-dire une réflexion sur les diverses formes d'excellences de l'action humaine. Certes, Aristote définit la vertu en général comme un *habitus* (⇒ 13) de la volonté que l'individu acquiert par la répétition des actes et qui le pousse à

bien agir. Mais, sur cette base, on distinguera entre les vertus intellectuelles et les vertus morales qui, toutes, trahissent la valeur d'un caractère. Posséder des vertus signifie donc être capable de porter certaines dispositions humaines à leur perfection. Dans la théologie chrétienne, la différence entre les vertus cardinales (tempérance, courage, prudence, justice) et les vertus théologales ordonnées à Dieu (foi, espérance charité) manifeste la dualité entre la morale et la religion. Dans cette perspective, on peut construire une typologie, voire une hiérarchie, des vertus à partir d'une définition de l'homme : les vertus possèdent une dimension ontologique

liée au lien qu’elles entretiennent avec la finalité de l’existence (⇒ 10). À l’inverse, les philosophies morales d’obédience kantienne privilégient la vertu au singulier, identifiée au devoir. La vertu morale désigne alors l’effort de la liberté (⇒ 15) pour réduire l’écart entre une intention et la loi morale. Les vertus au sens traditionnel sont subordonnées à cet effort qui a l’unité que lui confère la raison autonome. Les débats contemporains qui opposent l’éthique téléologique (d’origine aristotélicienne) et la morale déontologique (de forme kantienne) reposent ainsi sur des théories distinctes de ce qui fait l’excellence de la volonté.

Chapitre III

Créations conceptuelles

67 – Aliénation

Le concept d'aliénation est d'abord la traduction d'un mot allemand *(Entfremdung)* qui signifie littéralement « devenir étranger à soi-même », auquel Marx a donné une portée considérable dans ses *Manuscrits de 1844*. Il prend place dans le cadre d'une théorie du

travail (⇒ 30) compris comme essence de l'homme. L'aliénation décrit alors le processus par lequel, dans le système capitaliste, l'homme dépossédé du produit de son travail devient étranger à sa propre essence, « aliéné ». Pour comprendre le mécanisme qui produit un tel effet, il convient de distinguer deux formes d'activités. La première est celle que l'homme met en œuvre *de lui-même* et *par lui-même,* à laquelle Marx donne le nom d'autoactivité. Parce qu'il en a la maîtrise, elle lui permet de se réaliser. La seconde, parce qu'elle s'effectue sous la dépendance d'un autre, le prive des moyens de s'autoactiver. Parce qu'elle se fait pour le profit de cet autre et en fonction de ses intérêts, elle ne

permet plus au travailleur de se reconnaître dans ce qu'il produit et de réaliser sa propre essence. Au contraire, elle se retourne contre lui, comme un signe de sa passivité et de son impuissance. Même si elle permet au travailleur d'assurer une subsistance et une survie minimales, cette activité reste synonyme d'une double perte : de l'objet des besoins que son travail ne lui permet pas de satisfaire, et de l'objet produit, qui ne lui appartient pas, auquel rien ne l'attache et qui lui reste dès lors étranger. Marx, par la suite, se détournera du concept d'aliénation et de l'essence de l'homme qu'il présuppose. Mais il n'est pas dit que ce concept ait, pour autant, perdu toute pertinence, dès

lors qu'il s'agit de décrire ceux et celles qui, dépourvus de toute initiative et de toute autonomie, subissent leur propre activité comme une activité étrangère, synonyme de souffrances et de contraintes. Enfin, il n'est pas interdit de se demander dans quelle mesure la privation de la possibilité même de travailler ne se laisse pas décrire elle aussi comme une forme d'aliénation.

68 – Amour de soi

Comment caractériser le lien affectif et moral qu'un individu entretient avec lui-même ? C'est pour répondre à cette question que l'on a forgé l'étrange

formule « amour de soi » qui désigne la prédilection qu'un sujet accorde à sa propre personne. Ignoré par les Grecs, ce thème fait d'abord l'objet d'une critique par la théologie chrétienne : l'amour que l'on se porte à soi-même est refusé à Dieu (⇒ 7) qui, pourtant, est le seul à en être digne. Les jansénistes et les moralistes français du xviie siècle insistent sur la logique où l'individu se place avant les autres dans l'échelle des préférences, comme si l'amour de soi reposait sur la négation de toute altérité, voire de toute transcendance. Les utilitaristes reprennent cette définition, mais pour valoriser les effets sociaux de cette forme d'égoïsme : dans le contexte du capitalisme, les vices privés (comme

la recherche de l'intérêt propre) sont des vertus sociales. C'est avec Rousseau que l'amour de soi accède au rang de premier principe anthropologique. Identifié au désir de conservation, il ne s'oppose nullement à l'amour des autres auquel il confère son énergie. L'amour de soi, à l'inverse de l'amour-propre, est naturel puisqu'il ne suppose aucune comparaison sociale. Il ne marque même pas une préférence, mais le simple et fondamental attachement sensible de l'individu. Les thématiques contemporaines liées à l'estime de soi reprennent l'essentiel de la leçon rousseauiste. Un rapport positif à soi, lié à la valorisation de ses propres capacités, peut être présenté comme une

norme sociale. Dans ces perspectives, l'amour de soi est souvent lié à l'exigence de reconnaissance.

69 – Autrement qu'être

Emmanuel Levinas donne le titre *Autrement qu'être* à un de ces livres, et demande à la philosophie de compter avec « autrement qu'être ». Demande mystérieuse, s'il est vrai que, quoi que j'envisage par la pensée, en le nommant j'ai déjà commencé de le compter, en un sens, parmi ce qui est. Les Grecs observaient déjà que la déclaration du

non-être lui confère pour ainsi dire le statut d'étant. Penser « autrement qu'être » n'est-il pas une pure absurdité ?

Non, parce que, d'un autre côté, devant le visage d'autrui (⇒ 35), j'apprends l'éthique en entrant dans l'obligation : ce visage vaut comme appel au secours ou comme enseignement de maître, et non pas comme spectacle dans le monde. Or, la seule façon juste et radicale de dire cela est de reconnaître que le visage, en s'emparant de moi selon l'émotion éthique, s'excepte du monde, détotalise toute totalité de l'être : il devient l'horizon non thématique d'une urgence absolue – celle du secours, de

l'écoute – renvoyant comme non pertinente toute description et analyse de ce qui est, que j'interposerais entre moi et la demande. C'est comme si le visage fonctionnait comme pure scintillation du devoir être, court-circuitant les puissances ordinaires de la prise en vue et la connaissance de tout ce qui est.

Mais ce n'est pas seulement autrui comme visage qui introduit l'impensable d'autrement qu'être, c'est aussi la subjectivité humaine, à la première personne du singulier cette fois : en se donnant et en se dédiant, en répondant à l'appel archaïque et immémorial du visage, elle entre dans une logique folle du don et de l'un-pour-l'autre, qui

excède son propre être et son régime de conservation. Autrement qu'être, en somme, qualifie comme une sorte d'adverbe ce qui, dans l'humanité, veut dire irrespect des coordonnées ontologiques, oubli de la raison des processus ou la logique des choses ; exprimant une évasion impossible à vérifier, le plus intime du sens de l'humain en nous selon Levinas.

70 – Biopolitique

Le concept de biopolitique a été introduit par Michel Foucault dans ses cours et ses livres des années 1970, à partir des notions de politique et de vie

(bios), pour manifester un lien selon lui nouveau, aujourd'hui, entre ces deux notions. Si la politique est l'ensemble des relations de pouvoir entre les hommes, celles-ci passaient traditionnellement, selon Foucault, par l'institution d'une autorité transcendante dont le critère était le droit souverain de tuer ou de laisser la vie. Or, cela se transformerait depuis la fin du xviiie siècle, non seulement en abandonnant cette transcendance souveraine, mais en la remplaçant par une action directe du pouvoir sur les vivants et entre eux, par le travail (⇒ 30) et l'économie, le corps et la médecine, la discipline et le droit, non plus donc par le droit de faire mourir, mais par celui de contrôler la

vie (⇒ 32) et d'agir sur elle, individuellement et collectivement (dans des « populations »). Ce concept implique donc deux critiques (⇒ 39) : critique de la philosophie politique classique restée figée sur les concepts du droit traditionnel, critique de la biopolitique même et recherche d'un « contre-pouvoir ». D'où aussi deux débats. Le premier voit s'opposer ceux qui contestent ce diagnostic sur le présent et ceux qui le radicalisent encore, voyant dans la biopolitique la négation même du politique, sa réduction à une emprise sur la « vie nue » (Agamben). Le second voit se dessiner, à côté d'une critique de la biopolitique, une ressource positive, dans la critique

certes, mais aussi dans d'autres usages du pouvoir entre les vivants, du côté du soin, du soutien, non seulement de sa préservation mais de sa recréation. Quoi qu'il en soit, du corps individuel à l'écologie politique, la notion désigne un foyer philosophique contemporain et central.

71 – Ce qui dépend de nous

Il n'y aurait pas d'éthique si nous n'étions pas fondés à penser qu'il y a des choses qui dépendent de nous. C'est la condition d'existence de ce que nous

appelons *responsabilité* ; et ce n'est pas une petite chose que de savoir exactement ce qui dépend de nous et ce qui n'en dépend pas, prenant ainsi la mesure de notre action (⇒ 1) et de notre pouvoir sur les choses. Les stoïciens faisaient de l'apprentissage de cette distinction le pivot de toute l'éducation morale. Cependant, l'expression « ce qui dépend de nous » *(to eph' hemin)* remonte au moins à Aristote, qui écrit que « nous voyons qu'il y a dans nos délibérations et dans nos actions un point de départ de ce qui sera » [1]. L'avenir est en partie indéterminé ; il existe de grandes régularités naturelles, mais les événements particuliers sont contingents. Parmi ceux-ci, ceux qui sont

accessibles à notre prévision et à notre activité intentionnelle dépendent de nous, ils constituent la substance (⇒ 64) de la vie d'un être rationnel et sociable. Quelques années plus tard, les stoïciens vont remanier cette notion dans le sens d'une distinction stricte et paradoxale. Pour eux, il existe une Destinée qui détermine nécessairement tous les événements du monde et à laquelle il est impossible de se soustraire ; nous avons pourtant, à tout instant, un pouvoir entier sur « l'usage que nous faisons de nos représentations », c'est-à-dire sur la signification que nous donnons à chacune des choses qui nous arrivent, sur notre façon de l'interpréter comme un bien ou un mal. On trouve ici une

opposition entre deux conceptions de la liberté (⇒ 15), l'une objective et relative, fondée sur les conditions de vie et l'éducation d'un sujet dans une situation donnée, l'autre subjective, mais universelle et radicale, qui engage d'un seul coup l'ensemble de mon rapport au monde. Un aristotélicien, Alexandre d'Aphrodise, produira une sorte de synthèse des deux en opposant au déterminisme stoïcien l'existence de futurs indéterminés et l'efficacité propre de la réflexion qui délibère, ouvrant ainsi la voie aux doctrines du libre arbitre [2].

72- Clinamen

L'atomisme recompose l'univers à partir d'objets élémentaires éternels et immuables (mais mobiles) qui peuvent se lier à d'autres en une infinité de combinaisons. Certaines de ces combinaisons, les plus complexes, donnent des objets (⇒ 56) dotés d'une nature stable, et finalement des mondes. Sa version la plus ancienne, celle de Démocrite, pose qu'en dehors des lois locales qui gouvernent ces structures stables, le mouvement des atomes est aléatoire et désordonné, comparable aux grains de poussière qu'on voit danser dans un rayon lumineux. Épicure remplace ce modèle intuitivement plausible par un modèle hautement paradoxal : le mouvement premier des

atomes doit se faire à la même vitesse selon des lignes parallèles, mais, puisqu'il serait impossible que des choses puissent naître par agrégation au sein de cette pluie monotone et uniforme, Épicure postule qu'il se produit çà et là, de façon fortuite, des déviations minimales *(clinamen)* qui permettent la rencontre d'atomes et la formation de mondes. À cause de certaines expressions embarrassées de Lucrèce [3], le *clinamen* a eu dès l'Antiquité une mauvaise réputation [4], d'autant plus que la doctrine associait la possibilité d'un tel effet sans cause à l'idée d'une liberté absolue de la volonté. On y a vu un expédient pour tenter de camoufler une faiblesse grave

du matérialisme, voire une difficulté typique de la métaphysique (⇒ 52) en général. À moins qu'Épicure n'ait cherché au contraire à mettre en évidence la polarité entre une structure (⇒ 63) de fond, soumise à une légalité homogène, et des faits irréductibles au principe de raison suffisante mais indispensables à l'existence des choses et du monde. Le *clinamen* serait alors, comme l'avait vu le jeune Marx dans son étude sur les épicuriens, le nom que prend l'événement pur, sans lequel l'existence des atomes serait pratiquement équivalente au néant (⇒ 20).

73- Cogito

En transformant un verbe conjugué en nom commun, on appelle *cogito* (je pense) un énoncé qui, chez Descartes, reçoit diverses formes : « je pense donc je suis » *(ego cogito ergo sum),* « je suis, j'existe » *(ego sum, ego existo),* « je doute donc je suis ». Descartes n'est pas le premier à avancer une proposition de ce type (on la trouve par exemple déjà au ive siècle chez saint Augustin), mais il se singularise en conférant une double fonction à son *cogito* : en tant que cet énoncé est la première et seule vérité résistant à toutes les raisons de douter imaginables, il constitue « le

premier principe » fournissant un point de départ pour bâtir une philosophie assurée ; en tant qu'il est aperçu de manière « claire et distincte », il procure en second lieu le modèle de toute connaissance vraie, c'est-à-dire un critère de la vérité (⇒ 31).

On a souvent vu dans cette promotion cartésienne de *l'ego sum* la naissance d'une conception moderne, subjectiviste, voire individualiste, de la philosophie comme s'accomplissant à la première personne, de manière autonome, en s'arrachant à la tradition et aux autorités de tous ordres. Depuis 1637 et la parution du *Discours de la méthode,* le commentaire et la discussion des

problèmes posés par cet énoncé sont en tout cas devenus une sorte de passage obligé pour les successeurs de Descartes : le *cogito* ne bloque-t-il pas la réflexion sur le « moi » (⇒ 53) plus qu'il ne la libère, puisqu'il est difficile de déterminer clairement la nature de ce « je » dont on affirme l'existence (Malebranche, Kant) ? Ne passe-t-on pas trop vite du « sujet » comme fonction grammaticale au « sujet » entendu comme individu, support de cette action de penser (Nietzsche) ? Suis-je assuré que le « je » qui dit « je pense » est le même que celui qui « est », c'est-à-dire que la conscience que j'ai de moi comme pensant est identique à ce que je suis, et dont je n'ai

pas forcément conscience (la psychanalyse et les théoriciens de l'inconscient, ? 85) ? Une telle postérité consacre le caractère exceptionnel de cet énoncé, tout comme, dans un autre registre, le fait qu'il soit une des rares propositions philosophiques à avoir échappé aux spécialistes pour devenir réellement *populaire*.

74- Conatus

Conatus est un mot latin qui signifie effort, tendance, impulsion, tentative. À la Renaissance et au xviie siècle (Descartes, Hobbes), le terme est souvent utilisé dans des textes de

physique et de mécanique pour décrire le mouvement et l'inertie des corps. C'est Spinoza qui, dans la troisième partie de l'*Éthique* (1677), érige le terme en concept central de sa philosophie. Pour Spinoza, chaque chose, en tant qu'elle représente un fragment de la toute-puissance de Dieu (⇒ 7), se définit par un effort *(conatus)* pour persister dans son être, augmenter sa puissance, développer ses capacités. Chez les êtres vivants, ce *conatus* s'exprime comme *appétit*. Chez les vivants dotés de conscience, on appelle cet effort *volonté* lorsqu'on le rapporte à l'esprit seul, et *désir* lorsqu'on le rapporte à la fois à l'esprit et au corps. Spinoza définit la *joie* (⇒ 50) comme le

sentiment qui accompagne une augmentation du *conatus,* la *tristesse* comme le sentiment provoqué par sa diminution.

Cette thématisation du *conatus* véhicule une conception dynamique de l’individualité. Elle implique également qu’un être ne porte pas en lui le programme de sa propre destruction, mais ne peut être anéanti que par des causes extérieures, adverses, qui contrarient le développement de son *conatus,* jusqu’à sa suppression. Elle engage enfin une théorie positive du désir conçu non pas comme un manque, le signe d’une absence, mais comme l’expression même d’une puissance

d’exister qui s’affirme et se développe.

75 – Description définie

Identifiée sous cette appellation par Bertrand Russell en 1908 dans l’article « On denoting », le concept de description définie désigne une classe d’expressions ayant pour particularité de « dénoter » un objet individuel déterminé en fournissant une description identifiante de cet objet (⇒ 56). Par exemple, « l’homme qui a inventé la carte à puce » dénote ou fait référence à un individu déterminé, en donnant à

l'interlocuteur le moyen d'identifier celui dont nous parlons. Les descriptions définies appartiennent à la classe des désignateurs individuels, qui inclut également les noms propres *(Bill Clinton),* les termes démonstratifs *(celui-ci)* ou les expressions comportant des démonstratifs *(cet homme)*.

L'importance philosophique des descriptions définies vient du fait que, seules parmi les désignateurs individuels, elles peuvent manquer de référence. Ainsi, « l'actuel roi de France » est une description définie qui n'a pas de référent. On peut comprendre cette expression et, sur la base de cette compréhension, tenir un discours sur

l'actuel roi de France en croyant qu'il y en a un, mais il n'existe dans le monde aucun objet dont nous soyons en train de parler. Ce constat banal est de grande portée philosophique. Il implique d'abord que, contrairement à ce que pensaient Platon et, bien après lui, Alexis Meinong, il n'est pas nécessaire que le non-être soit pour que nous puissions en parler. Parler du présent roi de France, dire par exemple de lui qu'il est chauve, ce n'est pas parler *de quelque chose* qui n'existe pas, mais c'est dire (faussement) *des objets qui existent* actuellement dans le monde, que l'un d'entre eux répond à la description « être roi de France et être chauve ». Cette analyse illustre une seconde

conséquence de grande portée : c'est qu'il existe deux grands moyens pour l'esprit de se rapporter à des objets : soit au moyen d'une description conceptuelle de ces objets, soit au moyen d'un commerce direct avec eux, ce que Russell appelle « connaissance par description » et « connaissance par accointance ». Or, il n'est pas difficile de voir que si le second de ces deux modes de connaissance présente des garanties de fiabilité que le premier ne possède pas, nous sommes cependant voués à emprunter le premier mode de connaissance, le plus risqué, si nous voulons étendre le cercle de notre connaissance au-delà du champ étroit de notre expérience.

76 – Différance

Le mot « différance » est certainement le plus récurrent et important des néologismes de Jacques Derrida dans le vocabulaire de la philosophie – celui qui aura démarqué son travail des grands courants de la pensée contemporaine, avec lesquels elle est d'emblée entrée en dialogue : la phénoménologie (⇒ 91), mais aussi le structuralisme (⇒ 63). On retiendra la définition qu'il avait proposée dans une conférence intitulée « La différance », après avoir précisé qu'il ne s'agissait pas à proprement parler d'un concept, mais d'une possibilité originaire

antérieure aux oppositions classiques de la métaphysique (⇒ 52) : « La différance est le mouvement selon lequel la langue, ou tout code ou système de renvois, se constitue historiquement comme tissu de différences ». Le plus simple, pour le comprendre, est de repartir des deux sens usuels du verbe différer (« remettre à plus tard » et « être différent ») en soulignant que le nom différ**e**nce (avec un **e**) ne renvoie quant à lui qu'au deuxième. L'écriture de différ**a**nce avec un **a** est alors stratégique : elle donne à penser conjointement la temporisation et l'espacement auxquels le verbe différer renvoie séparément. Il s'agit de comprendre, en effet, que les différences

constitutives d'un système signifiant n'existent pas une fois pour toutes, comme si elles étaient tombées du ciel, mais qu'elles sont toujours l'effet d'un mouvement dont seule subsiste la trace. Dans tout mouvement de signification, chaque élément qu'on dira présent se rapporte en réalité « à autre chose que lui-même, gardant en lui la marque de l'élément passé et se laissant déjà creuser par la marque de son rapport à l'élément futur ». Aussi la différ**a**nce, désigne-t-elle cette singulière constitution du présent, espacement et temporisation qui ne se laisse plus penser en terme de présence. Il en résulte qu'elle constitue un acte (⇒ 34) et une structure originaire– qui rendent

possible l’ouverture même de l’histoire (⇒ 46). C’est pourquoi Derrida pourra dire d’elle qu’elle est « le plus propre à penser[…] le plus irréductible de notre “époque” ».

77 – Droit naturel

Le droit naturel, que les philosophes modernes opposent au droit positif ou institué, désigne l’ensemble des devoirs universels, immuables et obligatoires dérivant de la nature humaine, indépendamment de tout accord et de toute société. Cette définition technique mais générique cache cependant bien des désaccords philosophiques. D’une

part, comme on vient de le suggérer, les Anciens n'opposaient pas le droit naturel au droit institué : le droit naturel désigne chez Aristote une branche du droit de la cité, à savoir l'ensemble des lois établies par les hommes en fonction de la nature des choses. D'autre part, alors que certains modernes, comme Grotius, tendent à confondre le « droit naturel » avec la « loi naturelle », par lesquels ils désignent un ensemble de règles conformes à notre nature, Hobbes oppose ces deux termes, entendant par « droit naturel » la *liberté* (⇒ 15) que chacun a d'user de son pouvoir pour la préservation de sa vie (⇒ 32), et par « loi naturelle » *l'obligation* d'agir conformément à ce but. Le contenu du

droit naturel est lui aussi sujet à discussion : quand Hobbes considère que le droit naturel de se préserver implique celui de se saisir à tout moment de ce que l'on peut accaparer, excluant ainsi le caractère naturel de la propriété (⇒ 25), Locke considère au contraire cette dernière comme un droit naturel, étant elle-même nécessaire à la vie et aux besoins. Se pose encore la question de savoir si le droit naturel, lorsqu'il se confond avec la loi naturelle, est déduit par la raison (⇒ 58) naturelle de l'homme, ou bien correspond à un commandement de Dieu (⇒ 7), créateur de notre nature; et si un tel commandement n'est pas plutôt connu par la révélation. Certains, enfin, n'ont

pas hésité à mettre radicalement en doute l'existence du droit naturel en niant, comme l'a fait Hume, qu'il existe quelque chose comme un droit, une propriété ou même une obligation qui soit indépendant des conventions des hommes.

78 – Durée

Bergson a donné au mot « durée », dès le premier de ses livres en 1889 *(Essai sur les données immédiates de la conscience),* un sens qui tout à la fois s'oppose au sens traditionnel du mot, et est au principe de toute sa pensée. On entend habituellement par « durée », en

effet, une certaine quantité mesurable de temps, le temps étant alors lui-même, non pas le changement, mais ce qui nous permet de le penser ou de le nombrer. Or, selon Bergson, ce rapport à la durée nous masque sa nature réelle. On a raison de prendre le temps pour un changement concret, et pour ainsi dire épais et substantiel. Mais on a tort de le découper aussitôt pour le mesurer en parties distinctes et qu'on ne se représente plus comme successives, mais comme juxtaposées. Il est fait en réalité d'un processus continu, interne et indivisible. C'est lui qu'il faut appeler durée en le distinguant rigoureusement de ce qui doit être imputé à son contraire logique et absolu : l'espace. Cette

confusion est selon lui à la source de tous les problèmes. Mais cette distinction pose aussi un problème. Pourquoi manquons-nous la durée ? Pourquoi spatialisons-nous le temps ? D'une thèse critique (⇒ 39), sa philosophie passe à une thèse génétique : notre conscience, la vie (⇒ 32), l'univers même, quoique de nature temporelle, ont une limite qui les fait se retourner en espace. Celui-ci, dès lors, n'est pas une simple fiction : il existe comme et contre la durée. Cela culmine dans la morale : la guerre prouve la limite constante de celle-ci, sa « clôture » ; elle piétine ; l'histoire (⇒ 46) sera remise dans la durée par la morale « ouverte », qui la renouvelle de

manière concrètement libératrice.

79- Enkelte (den)

Le terme danois et kierkegaardien *Enkelte* reçoit en français différentes traductions : Unique, Isolé, Individu, Singulier. Cette pluralité est d'autant plus significative qu'elle porte sur la catégorie centrale, de l'aveu même de son auteur, d'une œuvre qui est entièrement dévolue au « devenir soi » et prétend renouer par là avec la préoccupation essentiellement éthique de la philosophie dans son origine socratique, rompant à la fois avec les philosophies réflexives du sujet (de

Descartes à Fichte) et avec l'idéalisme (⇒ 47) spéculatif qui dissout la subjectivité existante dans le Sujet absolu (Hegel).

Le Singulier n'emprunte à la dialectique hégélienne de l'universel et du particulier que pour mieux s'en démarquer et lui substituer une autre dialectique, qualitative et disjonctive, au sein de laquelle le terme conserve une ambiguïté qu'il faut se garder de lever : le Singulier, qui qualifie le statut de l'individu visé par le devenir-soi, est à la fois l'unique entre tous (la simple singularité « esthétique »), irréductible à la généralité, et le « chacun », ce que chacun peut et doit être. Cette modalité,

en rapport dialectique avec le général (éthique) et paradoxal avec le Dieu-Homme lui-même singulier (religieux), n'est pas un donné, mais au contraire le terme d'un mouvement d'approfondissement de la subjectivité qui structure l'existence (⇒ 10). Devenir (le) Singulier, qui dès lors dénote un statut où l'éthique prend le relais de l'ontologie, est la tâche constitutive de l'existence, et il s'établit en définitive au lieu où l'individu se fait seul « devant Dieu ».

Si cette catégorie est centrale, c'est qu'elle n'est pas simplement « l'objet » de la philosophie kierkegaardienne de l'existence, mais sa destination même.

Elle constitue à la fois le point de départ et le point d'arrivée de l'œuvre : voulant s'adresser à chacun en tant qu'individu singulier, elle vise à lui rappeler la tâche essentielle de l'existence. Polémique, elle rappelle que « la foule, c'est le mensonge », et elle interdit au discours philosophique l'oubli et la dissolution de la subjectivité existante dans la forme anonyme du savoir. « L'unique lecteur », c'est à la fois ce que nous sommes, ce à quoi s'adresse le discours philosophique et ce que nous avons à être.

80 – Être-au-monde

Heidegger fait cette remarque raisonnable que nous sommes « au monde ». Le monde n’est pas une contrée exotique dans laquelle nous avons été soudain téléportés par un artifice magique, il est ce dans quoi se déverse par principe notre existence (⇒ 10), ce à quoi nous sommes voués, ce dans quoi nous nous retrouvons et prenons congé de nous-mêmes, inlassablement. La vision classique de l’homme comme conscience et subjectivité oubliait cela, rendant improbable et difficile la compréhension au second tour des fils qui nous reliaient tout de même à la réalité environnante. Heidegger suggère donc d’appeler *Dasein* (littéralement *y-être,* celui qui

est le là) cet être-au-monde que nous sommes, cette instance liée au monde, ne cessant de s'y perdre, s'y trouver, s'y chercher.

Cette idée passe aussi par la réinterprétation de notre rapport au monde : il ne consiste pas d'abord dans la contemplation théorique de choses stables et substantielles plantées dans le décor, mais dans la manipulation de ce qui fait outil pour nous dans notre affairement. Notre préoccupation concrète, passant de tel point de cristallisation à tel autre autour de nous, est l'expression fondamentale de cet « au monde » que nous sommes.

Cela signifie encore que le monde est l'horizon, toujours ouvert, de nos démarches et nos chemins, et pas le théâtre abstrait *a priori* de tous faits et choses. L'espace a le sens d'une ouverture que je ménage autour de mes gestes, plutôt que celui d'une scène donnée.

L'être-au-monde peut prendre un sens encore plus ample. Les polarisations de l'existence humaine, vers ceci ou cela, selon tel ou tel style de la culture, se laissent comprendre comme des variantes de notre être-au-monde : nous allons au monde de notre langage, nous existons un « être-au-monde économique » peut-être. Une telle

description recoupe celle de l'homme comme *praxis* située, sujet se reflétant et se construisant dans l'ensemble des objets qu'il élabore. L'invention heideggérienne paraît alors converger avec l'anthropologie marxiste.

81 – Falsification

Si en français le mot « falsification » évoque habituellement l'activité d'un faussaire (qui falsifie un document, par exemple), il s'est chargé d'un sens philosophique nouveau lorsqu'il a été employé par Karl Popper qui parle de la « falsification » d'une théorie, d'une conjecture, d'une hypothèse… En ce

sens, « falsification » est l’exact contraire de « vérification ». Il s’est agi, pour Popper, de reconsidérer l’idée convenue qu’un certain nombre de faits conduisent à élaborer une théorie que des expériences viennent ensuite vérifier. À cette présentation des découvertes scientifiques, Karl Popper a objecté qu’une théorie ne saurait être vérifiée et que l’expérience à mener est celle qui vise à la falsifier. Une proposition universelle affirmative de la forme « tous les X ont la propriété p » ne saurait jamais être vérifiée par une énumération d’exemples. En revanche, il suffit d’un seul cas pour que la proposition « Tous les X ont la propriété p » soit invalidée. Sur cette

« asymétrie » de la vérification et de la falsification repose la véritable « logique de la découverte scientifique », qui consiste donc à faire les conjectures les plus audacieuses pour s'efforcer de trouver, parmi leurs conséquences nécessaires qui constituent autant de prévisions, l'expérience décisive pour les falsifier. En effet, plus la conjecture est audacieuse, plus le fait qu'elle survive ou non au test crucial visant à la falsifier constitue une découverte scientifique d'importance. En attendant le prochain test. Comme Bachelard qui insistait sur la nécessité de garder l'esprit scientifique toujours jeune, Popper affirme qu'il serait contraire à la démarche scientifique de

chercher à « protéger » des théories établies de contre-exemples, en produisant de nouvelles hypothèses *ad hoc* : le fait de toujours chercher à rendre raison des faits contraires à la théorie et à ses prévisions caractérise les pseudosciences alors que la falsiabilité est le « critère de démarcation » qui fait qu'une théorie sera dite scientifique. Pour lui, le marxisme et la psychanalyse constituent des exemples de ces pseudosciences qui, comme l'astrologie, ont explication pour tout.

82 – Forme de vie

Dans les écrits des années 1940 et suivantes, Wittgenstein emploie cette expression pour désigner ce qui lui paraît être le niveau ultime de justification auquel on puisse raisonnablement atteindre lorsqu'on essaie de comprendre des faits aussi têtus que l'impossibilité où nous sommes de prédire le passé ou notre invincible répugnance à administrer un châtiment punitif à un innocent. Ces faits, dont Wittgenstein qualifie l'expression de *grammaticale,* ne trouvent pas leur fondement dans quelque essence du temps ou dans quelque essence de la justice, mais dans une forme de vie. Cette expression, parfois mise au pluriel, n'apparaît qu'incidemment sous

la plume de Wittgenstein et ne fait l'objet d'aucune thématisation. Sous son apparente simplicité, elle recèle cependant une richesse de sens qui explique qu'à l'égal des « jeux de langage », elle soit l'une de ses plus intéressantes créations conceptuelles. Dans l'expression « forme de vie », il importe évidemment de ne pas oublier la vie (⇒ 32), dans le sens le plus biologique et organique de ce terme. Mais cette vie est rehaussée d'une forme qui l'engage non seulement dans la parole, mais aussi et surtout dans une gamme d'activités qui tiennent *essentiellement* à la parole : donner des ordres, punir, établir des faits, prédire des événements, calculer des distances,

etc. En même temps, une forme de vie n'est pas une forme que le vivant humain donne à sa vie. Il y a de ce point de vue une nette différence entre ce que théorisaient les philosophes anciens quand ils comparaient des vies : vie contemplative, vie active, vie de plaisir, vie chrématistique, etc., et ce que vise Wittgenstein sous l'expression « forme de vie ». Car la forme qui rehausse la vie de chacun est une forme partagée, une culture si l'on veut, quelque chose en tout cas d'éminemment social et qui n'est donc pas au pouvoir de l'arbitre individuel. La richesse du concept de forme de vie tient donc au fait qu'il suspend certaines oppositions traditionnelles en philosophie : celle de

l’âme et du corps, celle de la théorie et de la pratique, celle de la nature et de la culture.

83 – Idée

Lorsqu’une âme humaine « vient juste d’être enchaînée à un corps mortel », dit Platon [5], elle se trouve plongée dans un flux incessant et désordonné de transformations, de besoins, de sensations, etc., et peu s’en faut qu’elle ne devienne folle ; mais l’éducation, la maturité et la contemplation des astres la rendront à nouveau sensée et sage. La connaissance est possible parce que nous sommes capables de reconnaître,

dans le flux du sensible, des formes qui sont le reflet de réalités supérieures immuables : les Idées. Celles-ci sont éminemment pensables, elles sont la pensée même. L'âme humaine a plus d'affinité avec elles qu'avec son corps et sa vie biologique, mais en même temps elles sont objectives : elles sont les archétypes de ce qu'il y a de réel dans notre monde et sont ainsi des causes, c'est-à-dire des explications suffisantes de l'essence des objets qui en participent. La difficulté d'élaborer pour de tels objets (⇒ 56) une ontologie sans paradoxes a conduit les successeurs de Platon, et en particulier Aristote, à abandonner les Idées ; mais sa conception de la forme (c'est en grec le

même mot *eidos*) conserve le thème de l'identité entre le connu en nous et le réel dans l'objet : « la science en acte est identique à son objet » [6].

Dans la philosophie moderne, le mot conserve, mais séparés et souvent affaiblis, les deux aspects qu'il avait dans l'idéalisme grec : la représentation d'un objet et l'efficacité propre de la pensée. Pour Descartes, les idées sont « comme des images des choses » [7], elles représentent la forme typique d'une pensée théorique, tournée exclusivement ou essentiellement vers la connaissance ; cela se retrouve sous une forme plus faible chez les empiristes, avec les idées simples, calquées sur nos perceptions

élémentaires, qui se combinent en représentations complexes. Cependant que, du côté de la pratique, un *idéal* est une représentation à laquelle peut-être rien ne sera jamais adéquat dans l'expérience, mais qui n'en est pas moins apte à jouer le rôle d'une règle ou d'une fin pour l'action (⇒ 1), ou d'un modèle pour la compréhension.

84 – Image-temps

Quand le souvenir se forme-t-il ? Selon Bergson, il n'y a pas à attendre : le souvenir est contemporain de la perception ; s'il ne se forme pas en même temps qu'elle, il ne se formera

jamais. C'est la thèse que développe un chapitre célèbre de *L'Énergie spirituelle* (1919) intitulé « Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance ». Il y aurait un souvenir du présent redoublant chaque perception comme son image en miroir, son image virtuelle saisie dans une atmosphère de passé générique. Le sentiment fugace du « déjà-vu » (paramnésie) nous le fait entrevoir. On touche par là à l'opération la plus fondamentale du temps, présupposée par tout passage et toute succession. Le présent, explique Bergson, ne cesse de se dédoubler en « deux jets symétriques, dont l'un retombe vers le passé tandis que l'autre s'élance vers l'avenir ». C'est dire que

le passé ne se constitue pas *après* avoir été présent, mais en même temps que le présent, comme sa doublure virtuelle ou son enveloppe– le présent sur lequel se porte spontanément l'attention n'étant finalement que le degré le plus contracté du passé.

En repartant de cette intuition d'un passé qui ne fut jamais présent – puisqu'il ne se forme pas après lui –, Gilles Deleuze élabore une doctrine originale du temps dans sa dimension non chronologique, comme condition du devenir réel. Toute image présente deux faces : une face actuelle et une face virtuelle. Lorsque, dans certaines circonstances, ces deux faces entrent en coalescence au point de

devenir indiscernables, un échange ou une substitution a lieu entre l'actuel et le virtuel ; nous avons alors affaire à ce que Deleuze appelle une « image-cristal » : « image biface, actuelle et virtuelle », « encore présente et déjà passée, à la fois, en même temps ». Ce concept est introduit dans le deuxième volume de l'enquête philosophique sur le cinéma, intitulé *L'Image-temps* (1985), en relation avec les œuvres de cinéastes comme Welles ou Resnais. L'image-cristal fournit le paradigme de cette « image-temps » dont on peut dire qu'elle procède à une présentation directe du temps, émancipée des formes du flux ou du mouvement. Ainsi, « pointes de présent » et « nappes de

passé » coexistent selon une relation topologique plutôt que chronologique. L'image-cristal s'apparente par certains côtés aux images flottantes du souvenir ou du rêve ; celles-ci en diffèrent pourtant essentiellement du fait qu'elles sont des images actualisées, tandis que l'image-cristal se contente de faire affleurer sa face virtuelle dans l'actuel, en opacifiant sa face actuelle ou en la replongeant dans un fond nébuleux. Cela rend d'ailleurs problématique l'application du concept au domaine des images perçues, que ce soit au cinéma ou ailleurs. Ainsi, lorsque Deleuze cite *Vertigo* (la superposition troublante des images de Madeleine et de Judy dans un même corps) ou *La Dame de Shanghai*

(les images des personnages démultipliées par un jeu de miroirs), on ne sait plus s'il s'agit d'exemples ou de métaphores. L'image-cristal est un concept ontologique de portée très générale : avant de s'appliquer à des images déterminées, il indique une dimension constitutive de toute image.

85 – Inconscient

Parler de « l'inconscient », c'est donner une réalité et une signification positives, actives, unifiées, à ce qui pouvait sembler renvoyer d'abord à un ensemble négatif, dispersé et vague. L'inconscient, depuis Freud surtout, ce n'est pas

seulement tout ce qui n'accède pas à notre conscience explicite en nous et au-dehors de nous. Est « conscient » en effet, au sens le plus simple, cette partie des choses et de nous-mêmes à laquelle nous pouvons nous rapporter distinctement par notre esprit ou notre action (⇒ 1). Serait donc inconscient alors tout ce qui nous échappe : les lieux où je ne suis pas en ce moment, les souvenirs enfouis, etc. Il y a plus cependant dans l'idée unifiée de « l'inconscient » selon Freud. Il y a le fait que certains de nos actes conscients ne prennent sens que par la constitution en chacun d'un inconscient global, dynamique, subjectif et actif, qu'il faut étudier comme tel et atteindre

indirectement, ce qui est l'objet théorique et clinique de la psychanalyse. La question est disputée depuis Freud de savoir si cet « inconscient » renvoie à une réalité objective et causale, ou à un effet de sens et d'interprétation, et la philosophie du xxe siècle en France a souvent tranché en ce deuxième sens, de la psychanalyse « existentielle » de Sartre qui se passe du concept d'inconscient à celle de Lacan qui le décrit « comme un langage ». Un vif débat oppose aussi l'idée d'inconscient aux sciences du cerveau. Pourtant, au-delà de tous les déterminismes cérébraux, et pas seulement comme un effet de langage, l'idée d'une vie (⇒ 32) individuelle qui constitue une

subjectivité d'abord inconsciente d'elle-même, qui a des effets et qui doit être étudiée et soutenue, garde quelque chose d'irréductible, en philosophie et au-delà.

86 – Indétermination de la traduction

Attaché au nom du philosophe américain Willard Van Orman Quine, la notion d'indétermination de la traduction résume une expérience de pensée présentée en 1959 dans *Word and Object*. Quine imagine un linguiste de terrain devant bâtir un manuel de

traduction pour un langage totalement inconnu jusqu'ici. Ce linguiste a notamment remarqué que les locuteurs indigènes avaient une propension à dire « Gavagai » chaque fois qu'un lapin se trouvait dans les parages. En modifiant intentionnellement le contexte, le linguiste parvient à s'assurer que « Gavagai » n'est pas prononcé à la vue des oreilles du lapin, de la couleur de sa fourrure, de la fonction culinaire qu'il peut remplir, etc., mais bien du lapin lui-même. Est-il alors autorisé à proposer, comme traduction de « Gavagai », notre « lapin » ? Il est vrai que l'énonciation de « Gavagai » semble déclenchée par les mêmes stimulations sensorielles qui nous porteraient à prononcer « tiens, un

lapin ! ». Mais notre mot « lapin » ne se contente pas d'enregistrer l'occurrence de certains stimuli. Il emporte avec lui une représentation du type d'objet (⇒ 56) qu'est un lapin, à savoir un objet individuel, se déplaçant dans l'espace et le temps et pouvant donc être réobservé en différents lieux et temps. Or qu'est-ce qui assure au linguiste que « Gavagai » ne signifie pas ce que nous pourrions exprimer dans notre langage par : « Tiens, une tranche temporelle de lapin ! », « Tiens, des parties non détachées de lapin ! », « Tiens, une instance de lapinité ! », etc. Le « Gavagai » de l'indigène et notre « lapin » ont « même signification-stimulus ». Mais le profil ontologique de l'objet ne bénéficie

d'aucune évidence observationnelle. L'indétermination de la traduction désigne donc cette sous-détermination de l'ontologie par l'expérience.

Quelle est la portée philosophique de cette expérience de pensée ? On peut y entendre un écho du « relativisme linguistique » (⇒ 60), de l'idée que les locuteurs de langues radicalement différentes peuvent vivre dans des mondes différents, quoique exposés aux mêmes contenus d'expérience. Mais on peut aussi, selon Quine, comprendre par là que l'ontologie est essentiellement relative, autrement dit que la manière dont nous découpons le monde en objets de diverses catégories dépend du

langage et du cadre théorique général dans lequel nous organisons nos expériences.

87 – Monade

Le mot monade vient du grec *monas,* l'unité. Il a ainsi parfois été utilisé pour désigner l'Unité ou le Principe à l'origine du monde, c'est-à-dire Dieu (⇒ 7). La principale signification philosophique actuelle du terme vient de son usage par Leibniz, notamment dans le texte intitulé *Monadologie* (1714 ; le titre n'est pas de Leibniz). La monade est un principe d'unification, ce qui fait qu'un *être* est véritablement *un* être (⇒

9), et non seulement une simple apparence d'unité (comme un arc-en-ciel, un nuage) ou un agrégat (comme un troupeau de moutons). Selon Leibniz, chaque monade est une substance (⇒ 64) simple, unique, autonome, capable de recevoir des informations sur le monde (« perception ») et d'agir en se développant (« appétition »). Les monades se hiérarchisent en fonction de la complexité des opérations dont elles sont capables : les monades simples (végétaux) n'ont que des perceptions inconscientes ; les monades des animaux sont douées de perceptions conscientes et de mémoire ; les monades raisonnables (hommes, anges) sont de plus dotées de la conscience réfléchie

(« aperception ») de leurs perceptions et de l'usage de la raison (⇒ 58). Chaque monade possède une façon propre de se représenter le monde et constitue ainsi un « point de vue » original sur le réel. Dans le système de Leibniz, la correspondance et la communication entre les différentes monades sont assurées par Dieu.

Ce concept de monade est aujourd'hui fréquent dans les réflexions sur le principe d'individuation. On a aussi estimé qu'il était le fondement, ou l'indice, de l'émergence de la vision du monde « individualiste » qui caractérise la modernité. Dans la mesure où les individus sont compris

« monadiquement » comme des totalités closes, uniques, dont les consciences sont inaccessibles les unes aux autres, et en l'absence de « Dieu » comme opérateur assurant la correspondance entre les monades, la question de leur communication est redevenue centrale dans la pensée contemporaine.

88- Nexus

Alfred North Whitehead réintroduit en philosophie le terme *nexus* pour désigner l'existence d'états de choses formant des multiplicités de coexistence. La question de savoir ce qui permet de penser l'existence (⇒ 10) concrète des

choses en tant qu'elles sont ensemble n'est pas absolument nouvelle : dans la tradition leibnizienne, chez Wolff, elle s'annonce à travers l'expression *nexus rerum* (la connexion des choses). Être ensemble en un sens réel, distinct d'une simple composition logique, c'est pouvoir interagir : c'est communiquer par l'entremise de chaînes causales, c'est former une communauté par action réciproque (Kant, « troisième analogie de l'expérience »). Ce qui change avec Whitehead, c'est tout d'abord le fait que le *nexus* est désormais couplé avec un principe de localité ou de connexion locale : si l'on renonce, comme y incite la théorie de la relativité (→ 94), à la physique des actions à distance pour

s'en tenir aux actions locales, par contact, et à la propagation des effets de proche en proche, à vitesse finie, il faut conclure que *toute connexion prend du temps* ce qui signifie que *tout ne peut être connecté à tout*. Cette intuition simple débouche sur une diversification sans précédent des formes du *nexus*. Whitehead définit ainsi comme contemporains tous les événements « causalement indépendants », dont la séparation spatio-temporelle est telle qu'aucune connexion causale ne pourrait les mettre en relation. La figure du monde comme *plenum* lié par l'interaction universelle des substances (→ 64) n'est plus qu'une approximation ; elle s'avère en fait

trouée de part en part. Chaque événement détermine une partition du monde : d'un côté, tous les événements passés ou futurs susceptibles de l'influencer ou d'être influencé par lui, de l'autre, tous ceux qui, par principe, ne peuvent se connecter avec lui formant ainsi une zone de déconnexion relative. De la position de cette dimension négative du *nexus* négatif découle une différenciation entre des types de *nexus* caractérisés par des liaisons plus ou moins fortes, uniformes et stables. C'est ainsi que les *nexus* peuvent sous certaines conditions former des « sociétés », des faisceaux d'objets « endurants » qui peuvent hériter d'un passé commun de façon à reproduire un

ordre, une forme, un personnage. Whitehead accomplit le vœu de William James, auquel font écho aujourd’hui les œuvres de Gilles Deleuze ou de Bruno Latour : un véritable empirisme doit faire droit à une conception pluraliste du *nexus*. Le monde bigarré que nous habitons comprend des connexions lâches ou distendues, des trous et des angles morts. C’est une totalité dispersée, caractérisée par des degrés variables de coexistence.

89 – Noème

Husserl introduit la notion de quelque chose qui n’est ni la copie mentale de

l'arbre dans le jardin en moi ni l'arbre dans le jardin : l'arbre perçu comme tel, dit-il. C'est-à-dire ce que je vise, par la disposition solidaire des éléments de conscience en moi, qu'un arbre dans le jardin existe effectivement ou non. Si je supprime la thèse de cette existence de l'arbre, en effet, la tension de ma conscience vers quelque chose, organisant les informations dans les plis de mes vécus, demeure : ma conscience continue de viser, de se tourner vers, de s'adresser à un « arbre perçu comme tel », de le convoquer en quelque sorte. Husserl appelle *noème* ce pur corrélat de l'opération de visée de la conscience. Il est proportionnel à l'activité interne, à la *tension vers* de la

conscience : une activité donnant sens à la pluralité intime, que Husserl appelle la noèse.

Le rapport ainsi défini est le rapport fondamental par lequel des types d’objets (→ 56) nous sont connus, selon Husserl : à chaque catégorie d’objets correspond une façon de les appeler à vide, de convoquer leur noème. L’intentionnalité est le nom donné à ce régime général du rapport, fixant le sens des diverses sortes d’objets : nous avons une façon spécifique de viser l’objet perceptif, le passé, l’objet historique, autrui (→ 35), etc. Comprendre le sens de toute chose à travers une fonction interne qui la vise et

l'attend à vide – la fonction de l'*intentionnalité* – est le projet de la phénoménologie (→ 91) husserlienne, applaudi par certains, combattu par d'autres. Pour Heidegger, nous nous rapportons à la chose dans le monde en nous servant d'elle, avant de la viser. Pour la philosophie analytique, le sens de la chose est lié à sa présence effective, vérifiant ou infirmant la phrase à son sujet.

Lorsque je dis « je t'aime », est-ce que je rends compte d'une relation réelle avec toi, ou est-ce que je fais tomber sur toi le noème de l'*aimé(e) comme tel(le)* ? Le poème de Verlaine (« Je fais souvent ce rêve, étrange et

pénétrant… ») va plutôt dans le sens de Husserl.

90 – Obstacle épistémologique

L'astronome danois Tycho Brahe (1546-1601) est célèbre, entre autres, pour l'extraordinaire qualité de ses observations continues de la planète Mars à une époque où, pourtant, le télescope n'était pas encore en usage. Les données qu'il avait recueillies s'avérèrent ensuite décisives entre les mains de celui qu'il fit venir travailler auprès de lui, un an avant sa mort :

l'astronome Jean Kepler (1571-1630). Celui-ci, en conduisant l'analyse des observations de Brahe et aussi, bien entendu, en menant ses propres recherches, a énoncé les grandes lois du mouvement des planètes, en particulier celle qui dit qu'une planète ne tourne pas en un cercle parfait conformément à ce qui avait été soutenu depuis au moins Aristote, mais en suivant une ellipse dont l'un des foyers est le Soleil. L'historien des sciences Alexandre Koyré nous apprend que les observations de Brahe menaient assez naturellement à une telle conclusion, mais que ce dernier n'avait pas su *voir* ce que pourtant il avait parfaitement observé parce qu'il ne pouvait pas

penser autre chose qu'un cercle comme figure décrite par le mouvement d'un corps céleste. Cet aspect de la physique d'Aristote était si profondément ancré dans les esprits qu'il avait fonctionné pour la pensée de Brahe et même pour son regard, comme un *obstacle épistémologique,* autrement dit un empêchement de connaître autrement, plus justement. Il fallait rompre avec l'esprit même pour lequel on ne pouvait penser un corps céleste sans le voir dans un cercle.

Ainsi le philosophe Gaston Bachelard invite-t-il à constater que les sciences se constituent dans de telles ruptures. L'alchimie, explique-t-il, ne prépare pas

la chimie mais l’entrave au contraire : elle est l’obstacle épistémologique contre lequel elle devra se créer en effectuant justement une « coupure épistémologique ». Si le savoir peut être considéré comme un mouvement, ce que l’on sait déjà ou plutôt qu’on croit savoir fonctionne souvent comme un obstacle sur le chemin, comme un arrêt, voire une pétrification du mouvement. Bachelard a ainsi exprimé cette idée que la science (→ 27) va toujours vers sa jeunesse en procédant continûment à une rupture d’avec l’esprit ancien que devient très vite le savoir constitué. Ainsi la question qui permet de surmonter les obstacles épistémologiques est-elle, selon

Bachelard : « pourquoi pas ? ». C'est bien celle que posa Kepler, qui lui permit de passer du dogme du cercle aux ellipses réelles que décrivent les planètes.

91 – Phénoménologie

Si le mot précède son attribution à un courant philosophique déterminé, c'est avec Husserl, au tournant du xxe siècle, que la phénoménologie devient une méthode d'inspection des choses à part entière. Le phénomène se distingue de l'objet dans la mesure où son être coïncide avec son apparaître : c'est donc la manière dont il est constitué par

la conscience qui, selon Husserl, détermine son sens. Penser en direction des « choses mêmes » revient à mettre en suspens notre croyance dans la réalité du monde (réduction) pour porter le regard vers l'apparaître des phénomènes et celui des vécus (donation). Quels que soient les amendements que ses successeurs imposeront à la méthode husserlienne, la phénoménologie se réclame toujours d'une mise entre parenthèses des catégories de la métaphysique (substance, cause, etc. → 52, 36, 64) au nom d'une clairvoyance qui se réclame paradoxalement d'une certaine forme de naïveté. Il n'y a rien de plus dans le phénomène que ce qui y apparaît : ni essence cachée ni loi

scientifique ne rendent compte de la morphologie sensible du monde. Avec Heidegger, la phénoménologie renoue, certes, avec une forme d'ontologie, mais celle-ci, accordée à l'existence du *Dasein* (→ 80), n'emprunte ses procédures qu'à la manière dont les phénomènes se donnent. Les phénoménologues affirment donc tous que la rationalité immanente à l'expérience est intraduisible dans les termes d'une théorie du concept ou d'une analyse du langage. Il existe une morphologie du monde et une légalité de l'apparaître qui regardent en propre la philosophie : aucune méthode empruntée aux sciences positives ne peut y accéder. Cette déontologie du regard constitue

encore un modèle pour ceux qui se refusent à confondre rigueur et exactitude.

92 – Pragmatisme

Dans son acception contemporaine et technique, le pragmatisme s'est d'abord conçu comme une orientation pour la pensée destinée à clarifier, voire à éliminer, les problèmes traditionnels : une méthode, selon Peirce, pour « établir les significations des mots difficiles et des concepts abstraits », qui prend pour principe qu'une différence théorique ne produisant aucune différence dans l'expérience n'est

qu’une pseudo-différence. On voit que ce nouveau rasoir d’Ockham (Guillaume d’Ockham avait posé comme principe que les multiples ne doivent pas être utilisés sans nécessité), en faisant de la vie et de l’action le critère fondamental du jugement, implique de renvoyer la cognition à sa destination pratique : les mots, les idées, les représentations tirent à la fois leur signification et les critères de leur validité de cette fonction.

Cette théorie de la signification a pu être élargie, chez James, à une théorie de la vérité (→ 31) qui pense la croyance à partir de sa fonction vitale : la vérité n’est pas une propriété intrinsèque des énoncés ou des croyances, mais quelque

chose qui leur advient et qui est corrélatif de leur succès, c'est-à-dire de leur capacité à orienter et à enrichir l'expérience, à établir des connexions nouvelles et fécondes avec le monde. Dès lors, la validité de nos croyances s'évalue moins à leur origine qu'à l'effet qu'elles produisent. « Une idée est « vraie » dès lors qu'elle nous aide à vivre » (W. James) : c'est ainsi qu'elle se *vérifie* ou se *rend vraie.* L'idée de correspondance statique avec le réel, caractéristique des théories traditionnelles de la vérité, se voit ainsi dépassée au profit d'un effet actif des idées dans un monde « à faire », essentiellement pluraliste et inachevé.

Contrairement à ce qu'affirme la critique rationaliste généralement opposée au pragmatisme, ces principes n'impliquent pas une autorisation à croire n'importe quoi au motif du bénéfice (par exemple psychologique) qu'en tire l'individu. D'une part, toute sorte de contraintes pèsent sur l'admission de nouvelles croyances ; d'autre part, la « volonté de croire » n'est, en l'absence de fondements indubitables, autorisée et justifiée qu'à un certain niveau (les « hypothèses vitales ») où, dans l'incertitude objective, le sujet se voit contraint par la vie à choisir. Au contraire de favoriser une tendance à l'irrationalisme, ils font valoir le lien consubstantiel de la rationalité

« théorique » et de la vie (→ 32).

93 – Raison publique

Le syntagme de « raison publique » n'est sans doute rien d'autre qu'un pléonasme et la démarche de Jürgen Habermas, qui en fait une catégorie essentielle, vise d'abord à le montrer : son caractère public n'est pas un trait secondaire mais définitoire de la raison (→ 58).

C'est une remarque de Kant dans *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?* (1786) qui indique peut-être pour la première fois explicitement ce caractère essentiellement public de la

raison : nous ne pensons vraiment, c'est-à-dire rationnellement, que lorsque nous pensons « en commun » – ceci affirmé d'ailleurs pour soutenir l'exigence de liberté d'expression et de circulation des idées et l'importance décisive des conditions matérielles (c'est-à-dire politiques et sociales) dans la réalisation de la raison. Cette mise en commun et en circulation des idées reste cependaffirme la critique rationaliste généralement opposée au pragmatisme, ces principes nant une construction empiriquement tâtonnante, tant qu'elle n'est pas structurée par des idéalités régulatrices et orientée par la recherche d'une entente coopérative dans l'affirmation des vérités et la

détermination des normes.

La raison publique n’est donc évidemment pas la pensée commune, règne de l’opinion majoritaire, et elle ne s’oppose pas non plus à ce « penser par soi-même » qui aura été l’exigence première de la philosophie moderne. Elle implique une éthique de la discussion dont les conditions et les règles, pour n’être jamais empiriquement remplies, n’en ont pas moins force structurante. À la pensée qu’on pourrait dire monologuale, on substitue donc un modèle communicationnel et argumentatif : *la* raison consiste à faire valoir *des* raisons propres à soutenir des propositions

devant un auditoire universel. La théorie consensuelle de la vérité (→ 31) à laquelle on peut ainsi aboutir, comme celle, dans l'ordre pratique des normes, du juste, ne devrait donc pas être guettée par un quelconque relativisme (→ 60).

Jusqu'à quel point alors cette raison publique, en tant qu'elle constitue le lieu d'élaboration des normes, organise et structure la sphère publique, voilà la question qui permet de lier formellement la dimension politique de la raison à ses dimensions cognitive et morale.

94 – Relativité

Si les choses sont en relation les unes avec les autres, il n’y a pas à s’étonner qu’elles soient relatives. Problème platonicien : Pierre est plus petit que Paul, mais plus grand que Jacques ; comment comprendre qu’il soit à la fois petit et grand ? La réponse paraît aisée : il suffit de reconnaître que petit et grand ne sont pas des propriétés intrinsèques, mais relationnelles. Pierre est petit *relativement à* Paul, grand *relativement à* Jacques. C’est une question de référentiel ou de point de vue. Mais la substantivation du terme (« relativité » plutôt que « relatif ») risque de figer le concept. Le tort du relativisme (celui de Protagoras ou de ses héritiers modernes, → 60) est d’absolutiser le point de vue,

de faire du point de vue – quel qu'il soit – quelque chose d'indépassable. Le tort symétrique d'un certain idéalisme (celui qui place l'intelligible en dehors du sensible, → 47) est de s'arracher trop vite au plan des apparences en assimilant le point de vue à une illusion déformante, et en cherchant directement l'absolu (l'invariant, l'objectif) au-delà de tout point de vue. À cet égard, la « théorie de la relativité » associée au nom d'Einstein renouvelle le problème de plusieurs manières. À première vue, cette théorie semble confirmer un thème relativiste bien connu. Après l'espace absolu, c'est le temps absolu qui doit céder : il n'y a plus moyen de définir une notion de temps universel, le même

pour tous et partout, il n'y a d'espace et de temps que relatifs à un système de référence ou – c'est la leçon la plus profonde – à une trajectoire d'espace-temps. Pourtant, cette théorie serait plus adéquatement nommée « théorie des invariants » : elle montre en effet que les mesures relatives d'espace et de temps obéissent à une loi de transformation commune plus intéressante par ce qu'elle laisse inchangé que par ce qu'elle modifie. Ainsi l'intervalle d'espace-temps ou la mesure locale du « temps propre » apparaissent comme des grandeurs absolues, indépendantes du système de référence. Resurgit ici le risque de « platoniser » en accordant à la forme espace-temps un caractère

véritablement substantiel. L'antidote consiste à rappeler que le relativisme bien compris est un relationnisme. La relativité apparaît alors comme le trait constitutif d'un réel qui n'est pas antécédent à la relation, mais qui ne se pose qu'à travers elle.

95 – Rhizome

Gilles Deleuze et Felix Guattari ont intitulé « Rhizome » l'introduction à leur livre *Mille plateaux* (1980). Mais avant de devenir un concept philosophique, « rhizome » est le nom, issu du grec, d'une « touffe de racines ». Il désigne, en botanique, ces tiges souterraines qui

prolifèrent et se démultiplient en bulbes et tubercules, d'une manière qui n'a rien à voir avec celle dont une racine principale porte des radicelles. Le besoin de créer le concept de *rhizome* est celui de considérer la « multiplicité » par et pour elle-même. Toute la philosophie occidentale a pensé le multiple en relation à l'un. Le multiple est produit par l'un, il en procède, par exemple, en émanations successives. Il n'est pas surprenant que le multiple soit hanté par l'Un, sous le mode de la nostalgie : de l'Un nous procédons, à l'Un nous voulons retourner. Le rhizome est donc une « machine de guerre » – comme disent Deleuze et Guattari – contre la pensée

binaire, dualiste, de l’Un *et* du Multiple, de l’Un qui produit le deux, qui à son tour produit le quatre. C’est contre ce modèle qu’il faut penser le rhizome comme figure du multiple qui ne fait signe vers aucune unité dont il tiendrait sa raison (celle d’un sujet, par exemple) : une « multiplicité », sans racine organisatrice, qui s’étale toute sur un même plan de consistance sans se soulever vers une transcendance, mais se transforme dans sa connexion avec d’autres selon des lignes de fuite qui l’ouvrent sur le dehors. Du modèle de l’arbre, Deleuze et Guattari notent à quel point il est au cœur de la pensée occidentale, que l’on parle de gnoséologie (l’arbre de la connaissance)

ou d'ontologie (production des êtres à partir de la racine-un). Le concept de « rhizome » a manifesté dans l'œuvre d'Édouard Glissant toute sa productivité. Reprenant l'idée que le rhizome est « anti-généalogie », n'a pas d'origine et commence toujours par le milieu, Glissant oppose la créolisation continue et toujours en démultiplication aux cultures ataviques de l'identité-racine. Si les Antilles constituent bien l'espace de la créolisation, il s'agit de ne pas s'enfermer dans l'antillanité mais d'enfler le micro-cosme des Caraïbes aux dimensions du « Tout-Monde ». Ainsi pourra-t-on réfléchir le monde selon un mode de pensée rhizomatique ou encore archipélique.

96 – Scepticisme

Le scepticisme désigne usuellement l'attitude théorique consistant à mettre en doute un certain type de vérités ou d'évidences ou, plus radicalement, la possibilité même d'atteindre la vérité (→ 31). Ce sens usuel ne recouvre pourtant pas l'ensemble des significations qu'a prises le scepticisme dans l'histoire de la philosophie. D'une part, en effet, le doute systématique, au cœur d'un certain scepticisme moderne, ne saurait caractériser l'ancien, plutôt marqué par une suspension du jugement *résultant* d'une mise en balance des arguments adverses. D'autre part, les

sceptiques se divisent même sur la possibilité d'atteindre la vérité ; chez les anciens, les néoacadémiciens affirmaient qu'elle ne peut être comprise tandis que les pyrrhoniens ne l'affirmaient même pas et continuaient donc à la chercher. Si la définition usuelle laisse insatisfait, c'est aussi que le scepticisme n'est pas seulement une attitude théorique mais s'accompagne d'une attitude pratique qui n'est pas, pour le coup, *littéralement* suspensive, ce qui conduirait les sceptiques à l'inaction complète et donc à la mort, comme le leur reprochent couramment leurs adversaires, et ce dont ils se défendent tout aussi systématiquement. Ainsi, Sextus Empiricus ou Montaigne

déclarent suivre leurs affects, les lois (→ 16) et les coutumes, sans néanmoins soutenir d'opinion. Sur un plan théorique, sceptiques anciens et modernes se caractérisent par un usage spécifique de la raison (→ 58), consistant à mettre en balance les opinions adverses, à n'endosser une position que pour mieux en évincer une autre et à douter enfin de leurs propres doutes. Enfin, le scepticisme se définit tout autant et s'unifie peut-être, par son rejet du dogmatisme. C'est la raison pour laquelle certains philosophes pour qui le scepticisme n'est pas une fin, en usent néanmoins comme d'un instrument pour remettre la raison à sa place, rabattre la vanité humaine, préparer

l'homme aux vérités de la foi (→ 11) ou mettre en doute les connaissances reçues pour mieux refonder le savoir (→ 90).

97 – Sympathie

Sans qu'il en soit l'inventeur, c'est Hume qui a donné à la sympathie un sens et une portée qui ont rencontré un écho immédiat chez son successeur Adam Smith et que l'on retrouve aujourd'hui avec la notion psychologique d'empathie. Hume définit la sympathie comme un principe de communication des affects et des opinions d'un individu à un autre et en souligne le caractère remarquable « en elle-même et dans ses

conséquences ». Il en fait une qualité propre à la nature humaine, alors que la sympathie désignait chez les stoïciens une harmonie universelle de l'ensemble des choses et s'appliquait donc à la Nature. Pour rendre compte de ce principe de communication affective qu'est la sympathie, Hume s'attache à décomposer ce qui en réalité a lieu de manière instantanée. Il propose alors une définition plus technique de la sympathie, liée à sa définition des idées (→ 83) comme étant des copies d'impressions, moins vives qu'elles. La sympathie se définit techniquement comme la conversion de l'idée vive que j'ai de l'opinion ou du sentiment d'un autre en impression, c'est-à-dire en cette

opinion ou ce sentiment même ; Hume précisant que plus autrui (→ 35) m'est relié en raison de sa présence, d'une ressemblance ou d'un lien entre nous, plus vive est l'idée que j'ai de son sentiment, donc plus je sympathise avec lui. Ainsi s'explique que la sympathie unisse toutes les créatures humaines, reliées par une ressemblance générale, mais aussi qu'elle varie en fonction des relations entre les personnes.

La sympathie produit de nombreux effets : l'uniformité des sentiments et opinions d'une même nation, l'amour de la renommée, notre estime pour les riches et les puissants, le fait que l'on trouve beaux les objets utiles ou

agréables, et surtout nos sentiments de moralité. C’est en effet par sympathie que nous apprécions moralement les caractères ou les actions agréables ou utiles à d’autres qu’à nous-mêmes, ce qui suppose que l’imagination (→ 48) corrige la variation de nos sentiments sympathiques en prenant un point de vue qui lui ne varie pas : celui d’un « spectateur judicieux » comme le nomme Hume qui inspira à Adam Smith son célèbre « spectateur impartial ».

98 – Transcendantal

Dans l’histoire de la philosophie, les « transcendantaux » désignent d’abord

des attributs qui dépassent les catégories, expriment une propriété (→ 25) commune à tout ce qui est et peuvent être convertis les uns dans les autres. Selon Thomas d'Aquin, l'« être », l'« un », le « vrai », le « bon » disent la même chose et ne se distinguent que du point de vue de la raison (→ 58). Le transcendantal désigne donc l'originaire en même temps que le point d'unité le plus haut au-delà duquel l'esprit humain ne peut remonter.

En adoptant ce terme pour qualifier sa méthode, Kant en transforme profondément le sens, mais il conserve l'idée que le domaine transcendantal est propre à la philosophie dont il garantit

en même temps le discours. Dans la *Critique,* le « transcendantal » désigne moins un ensemble de connaissances que les conditions qui rendent possible sa constitution. Ces conditions (à la fois conceptuelles et sensibles) ont en commun d'être subjectives, si bien qu'un trait d'égalité, qui se perpétuera jusqu'à Husserl, est tracé entre le transcendantal et la subjectivité. Avec ce terme, il y va donc des aspects de la connaissance qui ne relèvent pas de la métaphysique (le transcendantal n'est pas le transcendant, → 52), mais aménagent néanmoins un domaine à ce qui, dans la subjectivité, n'est pas empirique. Il n'y a pas de philosophie transcendantale qui ne procède à une remontée, certains diront

une ascèse, de ce qui est donné aux conditions ou aux prestations subjectives qui constituent ce donné. En ce sens, la position transcendantale en philosophie est nécessairement instable : elle se situe à égale distance de la transgression métaphysique et de l'explication immanente des sciences. Elle continue à désigner aujourd'hui une instance théorique à la fois consciente des limites de la philosophie et soucieuse de préserver un espace pour ce qui n'est pas objectivable.

99 – Volonté de puissance

C’est dans *Le Gai Savoir* (1882) que Nietzsche formule pour la première fois son intuition de « la volonté de puissance ». Parce qu’elle a pu se prêter à toutes sortes de récupérations politiques, à commencer par celle qui, indûment, la donna pour titre à une collection de fragments, son sens ne saurait être compris sans que soit dissipé à son sujet le malentendu massif que voici : il ne s’agit pas d’une catégorie psychologique et anthropologique. Loin de s’appliquer exclusivement à l’homme, la « volonté de puissance » désigne, en effet, l’essence de tout ce qui existe. C’est pourquoi, dans le § 186 de *Par-delà bien et mal,* Nietzsche peut parler d’un

monde, dont l'essence est la volonté de puissance, ou souligner, dans la deuxième dissertation de *La Généalogie de la morale,* que cette même volonté est « l'essence de la vie » et, dans les *Fragments posthumes* de la même époque, qu'elle est « le fait le plus élémentaire ». Autant dire que la puissance (→ 34) n'est pas ici un objet extérieur à la volonté, quelque chose qu'elle poursuivrait ou chercherait à obtenir dans le monde, mais le trait constitutif qui permet de la repenser. Il y a « volonté de puissance », voilà l'essentiel, parce que la volonté n'est pas une faculté originelle, mais la résultante tardive d'une pluralité de pulsions qui s'opposent les unes aux

autres, de façon permanente, en vue de dominer – c'est-à-dire qui montent ou descendent en puissance. Chaque fois que nous voulons (que nous disons vouloir quelque chose), ce qui s'exprime par là consiste d'abord et avant tout dans le triomphe d'une force déterminée. Ce que nomme la volonté de puissance n'est rien d'autre alors que la polarité qui oriente chaque force : dès lors que chacune d'elles est animée d'un vouloir interne qui est celui de son accroissement, elles sont soumises à l'alternative suivante, s'accroître ou décliner. Aussi devient-il possible de distinguer au sein de la volonté deux types de force, la force active et la force réactive, qui correspondent à deux types

de vie : la vie ascendante et la vie descendante. Mais surtout, cette alternative signifie la possibilité pour la volonté de s’opposer à son exigence d’accroissement et donc de se retourner contre elle. C’est à ce retournement – qui consiste à refuser d’admettre les conditions fondamentales de la vie, en renforçant la volonté de puissance à l’envers – que Nietzsche donne le nom de nihilisme.

En guise de conclusion

100 – Philosophie

Les 99 « mots de la philosophie » qui précèdent sont l'œuvre des 11 auteurs qui se les sont répartis ; il fallait que le centième, « philosophie », soit encore leur œuvre commune ; on trouvera donc ci-dessous, appuyées ou non sur une définition issue d'un auteur, 11 propositions.

« *Le but de la philosophie est*

la clarification logique des pensées. La philosophie n'est pas une théorie, mais une activité. Une œuvre philosophique se compose essentiellement d'éclaircissements » (Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus, § 4.112). Pourquoi le philosophe ne pourrait-il parler directement du monde et tenir lui aussi un discours sur le monde tantôt exaltant, tantôt déprimant ? Pourquoi cette ascèse ? Parce qu'il faut bien que quelqu'un nous montre ce que nous faisons

quand nous pensons le monde. Et nous le pensons toujours, même quand nous croyons le sentir ou y agir. Philosopher : tirer un portrait de l'homme en penseur ingénu, égaré dans ses idées, mystifié par ses mots, cherchant la ligne claire de la vie. » **Stéphane Chauvier**

« *La philosophie est, dans la vie et dans l'enseignement, l'art de substituer à la confusion des opinions, à la puissance du mensonge et aux forces qui l'imposent, le courage critique de la vérité,*

doublé d'un désir de justice. » **Marc Crépon**

« *Voici la première phrase de la Métaphysique d'Aristote : « Tous les êtres humains désirent naturellement le savoir.* » **Michel Crubellier**

« *À Descartes, il semblait naturel de méditer sur cette « méthode » venue du monde islamique et portant pour cette raison « le nom étranger d'algèbre ». À Leibniz, il semblait naturel de s'instruire auprès de la Chine. Hegel, quant à lui, a cru que la*

philosophie appartient en propre à l'Europe et la distingue de toute autre région du monde. À sa suite, Edmund Husserl et d'autres ont affirmé que la philosophie mettait à part une « humanité européenne ». Ainsi la philosophie parlerait-elle naturellement grec ou, à la rigueur, l'une ou l'autre des langues européennes.

Un enjeu essentiel de la définition de la philosophie est de rappeler que ce serait un exorbitant privilège de faire d'un continent son lieu

exclusif au mépris des tours et détours qu'elle a connus par diverses cultures et religions humaines. Si la démarche philosophique ne va pas de soi, n'est nullement l'expression de la culture ou la répétition de ce que l'on croit savoir pour l'avoir reçu, si elle enseigne à tenir dans une distance critique, sceptique, interrogatrice, les données de la culture, elle n'en dit pas moins, universellement, notre condition humaine, partout où il y a des hommes, et qui pensent. » **Souleymane**

Bachir Diagne

« P*hilosopher, ce n'est pas tenir un langage fantastique à des êtres fantastiques, mais s'adresser à des existants » (Kierkegaard).* » **Vincent Delecroix**

« *Le but de la philosophie, formulé de façon abstraite, est de comprendre comment les choses, au sens le plus large du terme, tiennent ensemble, au sens le plus large du terme. [1] » Cet énoncé de Wilfrid Sellars loge au cœur de la caractérisation*

la plus inclusive et la plus générale possible ce corps mou qui constitue la texture du monde : le nexus (⇒ *88) à la fois dense et délié où la pensée s'efforce de faire tenir des réalités qui a priori n'ont rien à faire ensemble. La philosophie déploie un plan de cohérence maximal pour les réalités les plus hétérogènes, sans perdre de vue les différences de nature.*» **Élie During**

« *Si la philosophie ne se laisse pas aisément définir, c'est parce qu'elle pratique à*

propos de toute chose la réserve du sens. Et cela, dans les deux significations du mot « réserve ». D'une part, un ensemble de concepts que l'on conserve pour pouvoir les utiliser : la philosophie postule qu'il existe du sens et que celui-ci n'est pas irréductible à nos catégories. Mais le mot « réserve » évoque aussi un doute, un soupçon qui, en l'occurrence, porte sur la croyance que le sens demande simplement à être recueilli, sans détour ni médiation. De ce point de vue, la philosophie s'inquiète du

sens dont elle a pourtant besoin pour s'édifier comme discours. » **Michaël Fœssel**

« *Selon Hume, la philosophie s'identifie à la science de la nature humaine : « La nature humaine est la seule science de l'homme et jusqu'ici, pourtant, elle a été la plus négligée. » Cette science capitale se fonde sur une passion, « l'amour de la vérité », qu'il compare à la chasse et au jeu : son plaisir tient à la fois à la poursuite, c'est-à-dire au « mouvement, [à] l'attention, la difficulté et*

l'incertitude », mais aussi à l'enjeu : on n'a aucun plaisir à jouer pour rien, et « la vérité que nous découvrons doit aussi être de quelque importance ». Comme à Hume, il m'apparaît essentiel de recentrer la philosophie sur la connaissance de l'homme sous tous ses aspects, mais aussi de l'envisager comme désir et comme quête : avec le plaisir, la difficulté, les déconvenues, les crises, les regains d'espoir et d'ambition que cela comporte.» **Éléonore Le Jallé**

« Motivée par l'amour de la vérité, la philosophie est la recherche rationnelle de la sagesse, caractérisée non seulement par l'apprentissage et l'acquisition d'un savoir assuré, mais aussi par la mise en œuvre subséquente d'une méthode de progrès spirituel améliorant la vie de celui qui l'acquiert, par exemple et idéalement en la débarrassant de certaines passions tristes et en la rendant plus joyeuse. » **Denis Moreau**

« La philosophie est la passion du concept et de

l'exercice conceptuel. Celui-ci est assumé et conduit dans tout domaine, vis-à-vis de toute espèce de donnée ou d'expérience, fût-elle récalcitrante. On joue le jeu du concept, à la recherche de ce qui pourrait valoir toujours et en tout cas. Cela peut nous forcer à réfléchir sur ses distinctions et ses ramifications sans filet et sans appui ferme, comme un funambule, parce que l'on ne contrôle pas les cas et les illustrations : dans l'inconfort de ce qu'on appelle souvent la

spéculation. Le jeu du concept, on en fait le pari, sera tout de même éclairant. » **Jean-Michel Salanskis**

« *À l'épreuve des événements, nous faisons connaissance avec ce qui est pour nous inacceptable, et c'est cette expérience interprétée qui devient thèse et philosophie » (Merleau-Ponty, Les Aventures de la dialectique, 1955, Préface). Ainsi, certaines expériences suscitent des exclamations qui sont à la fois des refus et des*

intuitions, exprimées par quelqu'un dans sa relation à soi, au monde et avec les autres ; la philosophie est ce par quoi nous cherchons à y répondre et à en répondre, par la pensée, dans notre vie.» **Frédéric Worms**

Notes

Chapitre I :

[1] Voir G. Frege, [1892], « Sens et dénotation », in Écrits logiques et philosophiques, Paris, Le Seuil, 1971.

[2] Voir A. Arnauld et P. Nicole, [1662]. La Logique ou l'Art de penser , I, 12

[3] Platon , Timée 50 a-52 c, et Plotin, Traité 12

[4] Locke, Essai , II, 8, § 9

[5] G. Bachelard, Le Nouvel Esprit scientifique , chap. 3., Puf, [1934], 2003.

[6] S. Mallarmé, « Crise de vers », La Revue blanche, septembre 1895.

[7] 6e Méditation métaphysique, 1641.

Chapitre II :

[1] Texte de Rudolf Carnap, Hans Hahn et Otto Neurath, publié en 1929. Voir A. Soulez, Le manifeste du Cercle de

Vienne, Puf, « Philosophie d'aujourd'hui », 1985.

[2] G. Frege, Fondements de l'arithmétique Paris, Le Seuil, [1894], 1969, § 45-46

[3] Éléments, VII, déf. 2.

Chapitre III :

[1] De l'interprétation 9, 19 a 7-8.

[2] Voir Alexandre, Traité du destin

[3] De Natura Rerum , chant I.

[4] Cicéron De Fato, § 20.

[5] Timée, 44 a-b.

[6] Aristote, De l'âme , II, 5, 430 a 20

[7] R. Descartes, 3e Méditation métaphysique, 1641.

Conclusion :

[1] Wilfrid Sellars, Science, Perception, and Reality, New York, Humanities Press, 1963.